




KÖPRÜLÜ KÜT.
515

شرح طوالع بيضاوي

٥١٥





كتاب شرح المنهاج ٨٨٣

البيضاوي في الأصول الشيخ

الإمام العالم العلامة أبي محمد

عبد الرحيم بن الحسن

الإسنائي تغمده

الله برحمته

وأسكنه فسيح

جنته

بسم الله الرحمن الرحيم وصلى الله على سيدنا محمد
قال الشيخ الإمام العالم العلامة جمال الدين أبو محمد عبد الرحيم
ابن الحسن الإسنائي عفا الله عنه **الحمد لله** الذي مهد أصول
شريعته بكتابه القديم الأزلي وأيد قواعدها بسنة نبيه
العربي وشيد أركانها بالإجماع المعصوم من الشيطان الغوي
وأعلى منارها بالاقتباس من القياس الخفي والجلي وأوضح طرائقها
بالاجتهاد في الاعتماد على السبب القوي وشرع للقاصر عن
رتبتها استفتاء من هو بها قائم ملي وصلاته وسلامه على سيدنا
محمد المبعوث إلى القريب والبعيد والشريف والدني وعلى آله
وأصحابه أولي كل فضل سني وقدر علي **وبعد** فإن أصول الفقه علم
عظيم قدره وتبين شرفه وفخره إذ هو قاعدة الأحكام الشرعية
وأساس الفتاوى الفرعية التي بها صلاح المكلفين معاشا ومعادا ثم إن
أكثر المشتغلين به في هذا الزمان قد اقتصروا من كتبه على المنهاج
للإمام العلامة قاضي القضاة ناصر الدين البيضاوي رضي الله عنه
لكونه صغير الحجم كثير العلم مستعذب اللفظ وكنت أيضا ممن لازمه
درسا وتدريسا فاستخرت الله تعالى في وضع شرح عليه موضح
لمعانيه مفصح عن مبانيه محرر لأدلته مقرر لأسئلته كاشف عن أستاره
باحث عن أسراره منبها فيه على أمور أخرى مهمة **أحدها** ذكر ما يرد
عليه من الأسئلة التي لا جواب عنها أو عنها جواب ضعيف **الثاني**
التنبيه على ما وقع فيه من الغلط في النقل **الثالث** تبيين مذهب
الشافعي بخصوصه ليعرف الشافعي مذهب إمامه في الأصول
فإن ظفرت بالمسألة فيما وقع لي من كتب الشافعي بخصوصه كالأم
والإملاء والأمالي ومختصر المزني ومختصر البويطي نقلتها منه بلفظها
غالبا مبينا للكتاب الذي هي فيه ثم للباب وإن لم أظفر بها في كلامه
عزوتها إلى ناقلها عنه **الرابع** ذكر فائدة القاعدة من فروع مذهبنا

من المسائل المحتاجة إلى ذلك **الخامس** التنبيه على المواضع التي خالف
المصنف فيها كلام الإمام أو كلام الآمدي أو كلام ابن الحاجب فإن
كل واحد من هؤلاء قد صار عمدة في التصحيح يأخذ به آخرون فإن
اضطرب كلام أحد هؤلاء نبهت عليه أيضا **السادس** ما ذكره الإمام
وابن الحاجب من الفروع الأصولية وأهمله المصنف فأذكره مجردا
عن الدليل غالبا **السابع** التنبيه على كثير مما وقع فيه الشارحون
من التقريرات التي ليست مطابقة وقد كنت قصدت التصريح بكل
ما ذكروه منها فرأيت الاشتغال به يطول لكثرته حتى رأيت في بعض
شروحه المشهورة ستة مواضع تلي بعضها بعضا فلذلك أعرضت

عن كثير منها فلم أذكره البتة اكتفاء بتقرير الصواب وأشرت إلى كثير
منها إشارة لطيفة وصرحت بمواضع كثيرة منها **الثامن** التنبيه على
فوائد أخرى مستحسنة كنقول غريبة وأبحاث نافعة وقواعد
مهمة إلى غير ذلك مما ستراه إن شاء الله **واعلم** أن المصنف رحمه
الله أخذ كتابه من الحاصل للفاضل تاج الدين الأرموي والحاصل
أخذه مصنفه من المحصول للإمام فخر الدين والمحصول استمداده
من كتابين لا يكاد يخرج عنهما غالبا **أحدها** المستصفى لحجة الإسلام
الغزالي **والثاني** المعتمد لأبي الحسين الغزالي البصري حتى رأيته
ينقل منهما الصفحة أو قريبا منها بلفظها وسببه على ما قيل أنه كان
يحفظهما فاعتمدت في شرحي لهذا الكتاب مراجعة هذه الأصول
طلبا لإدراك وجه الصواب في المنقول منه والمعقول وحرصا
على إيراد ما ينبه على دقيق مراد ما يليه فإنه ربما خفي المقصود أو سادر
غيره فيتضح بمراجعة أصل من هذه الأصول المذكورة ولم آل جهدا
في تنقيحه وتحريره فإني بحمد الله شرعت فيه خليا من الموانع والعوائق
منقطعا عن القواطع والعلائق فصار هذا الشرح عمدة في الفن عموما
وعمدة في معرفة مذهب الشافعي فيه خصوصا وعمدة في شرح هذا

الكتاب وسعيت سعيي في ايضاح معانيه وبذلت وسعي في تسهيله
لمطالعيه بحيث لا يتعذر فهمه على المبتدي ولا يبطي ادراكه على المنتهي
وسميته نهاية السول في شرح منهاج الاصول والله اسال ان ينفع به
مولفه وكاتبه وقاريه والناظر فيه وجميع المسلمين بمنه وكرمه امين
قال اصول الفقه معرفة دلايل الفقه اجمالا وكيفية الاستفادة
منها وحال المستفيد اقول اعلم انه لا يمكن الخوض في علم من العلوم
الا بعد تصوره لكن العلم والتصور مستفاد من التعريفات فلذلك
قدم المصنف تعريف اصول الفقه على الكلام في مباحثه ولا شك
ان اصول الفقه لفظ مركب من مضاف ومضاف اليه منقول عن معناه
الاضافي وهو الادلة المنسوبة الى الفقه وجعل لقبا اي علما على الفن
الخاص من غير نظر الى الاجزا والفرق بين اللقبي والاضافي من وجهين
احدهما ان اللقبي هو العلم كما سياتي والاضافي موصل الى العلم الثاني
ان اللقبي لا بد فيه من ثلاثة اشيا معرفة الدلايل وكيفية الاستفادة
وحال المستفيد واما الاضافي فهو الدلايل خاصة ولفظ اصول
الفقه مركب على المعنى الاضافي دون اللقبي لان جزوه لا يدل على جزو
معناه فاذا تقرر ما قلناه وعلمت ان اصول الفقه في الاصل مركب
فاعلم ان معرفة المركب متوقفة على معرفة مفرداته فكان ينبغي له ان
يبدا بتعريف الاصل وتعريف الفقه قبل تعريف اصول الفقه كما فعل
الامام في المحصول والآمدي في الاحكام وغيرهما مستدلين بما
ذكرته من توقف معرفة المركب على معرفة المفردات فلنذكر اولا
تعريفها ثم نعود الى شرح كلامه فنقول الاصل له معنيان معنى
في اللغة ومعنى في الاصطلاح فاما معناه اللغوي فاختلفوا فيه على
عبارات احدها ما يبتنى عليه غيره قاله ابو الحسين البصري في
شرح العمد ثانيها المحتاج اليه قاله الامام في المحصول والمنتخب وتبعه
صاحب التحصيل ثالثها ما يستند تحقق الشي اليه قاله الآمدي

في الاحكام ومنتهى السول رابعها ما منه الشي قاله صاحب الحاصل
خامسها منشا الشي قاله بعضهم واقرب هذه الحدود هو الاول
والاخير واما في الاصطلاح فله اربعة معان احدها الدليل
كقولهم اصل هذه المسلة الكتاب والسنة اي دليلها ومنه ايضا اصول
الفقه اي ادلته الثاني الرجحان كقولهم الاصل في الكلام الحقيقة اي
الراجح عند السامع هو الحقيقة لا المجاز الثالث القاعدة المستمرة
كقولهم اباحة الميتة للمضطر على خلاف الاصل الرابع الصورة
المقيس عليها على اختلاف مذكور في القياس في تفسير الاصل واما
الفقه فله ايضا معنيان لغوي واصطلاحي فالاصطلاحي سياتي
في كلام المصنف واما اللغوي فقال الامام في المحصول والمنتخب هو
فهم غرض المتكلم من كلامه وقال الشيخ ابو اسحق في شرح اللمع هو فهم
الاشيا الدقيقة فلا يقال فقهت ان السما فوقنا وقال الآمدي هو الفهم
وهذا هو الصواب فقد قال الجوهري الفقه الفهم تقول فقهت
كلامك بكسر القاف افقهه بفتحها في المضارع اي فهمته ثم قال
تعالى فما لهولاء القوم لا يكادون يفقهون حديثا وقال تعالى ما
نفقه كثيرا مما تقول وقال تعالى ولكن لا تفقهون تسبيحهم اذا علمت ذلك
فلنرجع الى شرح كلام المصنف فنقول قوله معرفة كالجنس دخل فيه
اصول الفقه وغيره والفرق بينه وبين العلم من وجهين احدها ان
العلم يتعلق بالنسب اي وضع لنسبة شي الى آخر ولهذا تعدى
الى مفعولين بخلاف عرف فانها وضعت للمفردات تقول عرفت زيدا
الثاني ان العلم لا يستدعي سبق جهل بخلاف المعرفة ولهذا لا يقال
لله تعالى عارف ويقال له عالم وقد نص جماعة من الاصوليين ايضا
ومنهم الآمدي في ابكار الافكار على نحوه فقالوا ان المعرفة لا تطلق على
العلم القديم وقوله دلايل الفقه هو جمع مضاف وهو يفيد العموم فيعم
الادلة المتفق عليها والمختلف فيها وحينيذ يحترز به عن ثلاثة اشيا

احدها معرفه عين الادله كمعرفه النحو ونحوه والثاني معرفه ادله
عين الفقه كادله النحو والكلام والثالث معرفه بعض ادله الفقه كالباب
الواحد من اصول الفقه فانه جزو من اصول الفقه فلا يكون اصول
الفقه ولاسيما العارف به اصوليا لان بعض الشي لا يكون نفس الشي ولا يسمى
والمراد بمعرفه الادله ان يعرف ان الكتاب والسنه والاجماع والقياس
ادله يحتج بها وان الامر مثلا للوجوب وليس المراد حفظ الادله ولا
غيره من المعاني فافهم واعلم ان التعبير بالادله يخرج الكثير من اصول
الفقه كالعمومات واخبار الاحاد والقياس والاستصحاب وغير ذلك
فان الاصوليين وان سلموا العمل بها فليست عندهم ادله للفقه بل
امارات له فان الدليل عندهم لا يطلق الا على المقطوع به ولهذا
قال الامام في المحصول اصول الفقه مجموع طرق الفقه ثم قوله طرق
الفقه يتناول الادله والامارات وقوله اجمالا اشاره الى ان
المعتبر في حق الاصولي انما هو معرفه الادله من حيث الاجمال ككون
الاجماع حجه وكون الامر للوجوب كما بيناه وفي الحاصل انه احتراز
عن علم الفقه وعلم الخلاف لان الفقيه يبحث عن الدلايل من جهه دلالتها
على المسله المعينه والمتناظران ينصب كل منهما الدليل على مسله
معينه وفيما قاله نظر ولم يصرح في المحصول بالمحترز عنه فان قيل ان
اجمالا في كلام المصنف لا يجوز ان يكون مفعولا لان عرف لا يتعدى
الا الى واحد وقد جر بالاضافه ولا يصير ايضا مفعولا من المضاف
ويكون اصله معرفه اجمال ادله الفقه لفساد المعنى ولا حالا من
المعرفه او من الدلايل لانهما مونثان واجمال مذكر ولا نعتا لمصدر
محذوف اي معرفه اجماليه لتذكيره ايضا فالجواب انه يجوز ان
يكون في الاصل مجرورا بالاضافه الى معرفه تقديره معرفه دلايل
الفقه معرفه الاجمال اي لا معرفه تفصيل فحذف المضاف واقيم المضاف
اليه مقامه فانتصب كقوله تعالى واسأل القريه اي اهل القريه ويجوز ان

يكون

[illegible]

يكون نعتا لمصدر مذكر محذوف تقديره عرفانا اجماليا قال
الجوهري يقال عرفت معرفه وعرفانا انتهى وعلى هذين الاعرابين
يكون الاجمال راجعا الى المعرفه واما عوده الى الدلايل فهو وان كان
صحيحا من جهه المعنى لكن هذا الاعراب لا يساعده وفي بعض الشروح
ان اجمالا منصوب على المصدر او على التمييز وهو خطا لما قلناه قوله
وكيفيه الاستفاده منها هو مجرور بالعطف على دلايل اي معرفه دلايل
الفقه ومعرفه كيفيه استفاده الفقه من تلك الدلايل اي استنباط الاحكام
الشرعيه منها وذلك يرجع الى معرفه شرايط الاستدلال كتقديم
النص على الظاهر والمتواتر على الاحاد ونحوه مما سياتي في باب التعادل التعارض
والتراجيح فلا بد من معرفه تعارض الادله ومعرفه الاسباب التي يترجح بها
بعض الادله على بعض وانما جعل ذلك من اصول الفقه لان المقصود من معرفه
ادله الفقه استنباط الاحكام منها ولا يمكن الاستنباط منها الا بعد معرفه
التعادل والترجيح لان دلايل الفقه مفيده للظن غالبا والمظنونات قابله
للتعارض محتاجه الى الترجيح فصار معرفه ذلك من اصول الفقه قوله
وحال المستفيد هو مجرور ايضا بالعطف على دلايل اي ومعرفه حال
المستفيد وهو طالب حكم الله تعالى فيدخل فيه المجتهد والمقلد كما
قال في الحاصل لان المجتهد يستفيد الاحكام من الادله والمقلد يستفيد
من المجتهد واشار المصنف بذلك الى شرايط الاجتهاد وشرايط
التقليد التي ذكرها في الكتاب السابع وانما كان معرفه تلك الشروط
من اصول الفقه لانا بينا ان الادله قد تكون ظنيه وليس بين الظن ومدلوله
ارتباط عقلي لجواز عدم دلالته عليه فاحتيج الى رابط وهو الاجتهاد
فتلخص ان معرفه كل واحد مما ذكر اصل من اصول الفقه ومجموعها الثلث
ولذلك اتى بلفظ الجمع فقال اصول الفقه معرفه كذا وكذا ولم يقل
اصل الفقه وهذا الحد ذكره صاحب الحاصل فقلده فيه المصنف وفيه
نظر من وجوه احدها كيف يصح ان يكون اصول الفقه هو معرفه

[illegible]

الادله مع ان اصول الفقه شي ثابت سوا وجد العارف به ام لا ولو كان
هو المعرفه بالادله لكان يلزم من فقدان العارف باصول الفقه فقدان
اصول الفقه وليس كذلك ولهذا قال الامام في المحصول اصول الفقه مجموع
طرق الفقه ولم يقل معرفه مجموع طرق الفقه وذكر نحوه في المنتخب ايضا
وكذلك صاحب الاحكام وصاحب التحصيل وخالف ابن الحاجب فجعله
العلم ايضا وحاصله ان طايفه جعلوا الاصول هو العلم لا المعلوم وطايفه
عكست ثانيها ان العلم باصول الفقه ثابت لله تعالى لانه تعالى عالم
بكل شي ومن ذلك هذا العلم الخاص فلا بد من ادخاله في الحد والا لزم وجود
المحدود بدون الحد لكنه لا يمكن دخوله فيه لانه حدّه بقوله معرفه دلايل
الفقه والمعرفه لا تطلق على الله تعالى لانها تستدعي سبق الجهل كما تقدم
ثالثها انه جمع دليلا على دلايل هنا وفي اوايل القياس حيث قال لعموم
الدلايل وفي اول الكتاب الخامس حيث قال في دلايل اختلف فيها وانما
صوابه ادله قال ابن مالك في شرح الكافيه الشافيه لم يات فعايل جمعا لاسم جنس
على وزن فعيل فيما اعلم لكنه بمقتضى القياس جايز في العلم المؤنث كسعايد
جمع سعيد اسم امراة وقد ذكر النحاة لفظتين وردا من ذلك ونصوا
على انهما في غايه القله وانه لا يقاس عليهما رابعها وهو مبني على مقدمة
وهي ان كل علم فله موضوع ومسايل فموضوعه هو ما يبحث في ذلك العلم
عن الاحوال العارضه له ومسايله هي معرفه تلك الاحوال فموضوع
علم الطب مثلا هو بدن الانسان لانه يبحث فيه عن الامراض اللاحقه
له ومسايله هي معرفه تلك الامراض والعلم بالموضوع ليس داخلا في
حقيقه ذلك العلم كما اوضحناه في بدن الانسان وموضوع علم الاصول
هو ادلة الفقه لانه يبحث فيها عن العوارض اللاحقه لها من كونها عامة
وخاصه وامرا ونهيا وهذه الاشيا هي المسايل واذا كانت هي موضوع
هذا العلم فلا يكون من ماهيته فان قيل موضوع هذا العلم هو الادله
الكليه من حيث دلالتها على الاحكام واما مسايله فهي معرفه الادله باعتبار

فيه مسامحة والمقصود واضح

الادلة م

مايعر

مايعرض لها من كونها عامه وخاصة وغير ذلك وهذا هو الواقع في الحد
قلنا لا نسلم بل الاول ايضا مذكور فانه المراد بقوله دلايل الفقه كما تقدم
خامسها ان هذا الحد ليس بمانع لان تصور دلايل الفقه الى اخره
يصدق عليه انه معرفه بها اي علم لان العلم ينقسم الى تصور وتصديق
ومع ذلك ليس من علم الاصول فان الاصول هو العلم التصديقي لا التصوري
قال والفقه العلم بالاحكام الشرعيه العمليه المكتسب من ادلتها
التفصيليه اقول لما كان لفظ الفقه جزوا من تعريف اصول الفقه
ولا يمكن تعريف شي لا تعرف معرفة اجزايه احتاج الى تعريفه فقوله
العلم جنس دخل فيه ساير العلوم وللقايل ان يقول لم قال في حد الاصول
معرفه وفي حد الفقه العلم وقد استعمل ابن الحاجب لفظ العلم فيهما وابن
برهان في الوجيز لفظ المعرفه هنا وقوله بالاحكام احترز به عن العلم
بالذوات والصفات والافعال قاله في الحاصل ووجه ما قاله ان العلم
لا بد له من معلوم وذلك المعلوم ان لم يكن محتاجا الى محل يقوم به فهو
الجوهر كالجسم وان احتاج فان كان سببا للتاثير في غيره فهو الفعل
كالضرب والشتم وان لم يكن سببا فان كان نسبه بين الافعال والذوات
فهو الحكم وان لم يكن فهو الصفة كالحمرة والسواد فلما قيل العلم بالحكم كان
مخرجا للثلاثه لكن في اطلاق خروج الصفات اشكال وذلك ان الحكم
الشرعي خطاب الله تعالى وخطاب الله تعالى كلامه وكلامه صفة من
جملة الصفات القايمه بذاته تعالى فيلزم من اخراج الصفات اخراج الفقه
وهو المقصود بالحد والباقي قوله بالاحكام يجوز ان تكون متعلقة بمحذوف
اي العلم المتعلق بالاحكام والمراد تعلق العلم بها التصديق بكيفية تعلقها
بافعال المكلفين كقولنا المساقاه جايزه لا العلم بتصورها فانه من مبادي
اصول الفقه فان الاصولي لا بد ان يتصور الاحكام كما سياتي ولان التصديق
بثبوتها في انفسها ولا التصديق بتعلقها فانها من علم الكلام فان قيل الالف
واللام في الاحكام لا جايز ان تكون للعهد لانه ليس لنا شي معهود يشار اليه

صفاته ح

ولا للجنس لان اقل جنس الجمع ثلثه فيلزم منه ان العامي يسمى فقيها اذا عرف
ثلث مسايل بادلتها لصدق اسم الفقه عليها وليس كذلك ولا للعموم لانه
يلزم خروج اكثر المجتهدين لان مالكا من اكابرهم وقد ثبت انه سيل
عن اربعين مسله فاجاب في اربع وقال في ست وثلاثين لا ادري
فالجواب الملتزم كونها للجنس لان الحد انما وضع لحقيقة الفقه ولا يلزم
من اطلاق الفقه على ثلثة احكام ان يصدق على العارف بها انه فقيه لان فقيها
اسم فاعل من فقُه بضم القاف ومعناه صار الفقه له سجيه وليس اسم من فاعل ح
فقه بكسر القاف اي فهم ولا من فقه بفتحها اي سبق غيره الى الفهم لما تقرر
في علم العربيه ان قياسه فاعل فظهر ان الفقيه يدل على الفقه وزياده كونه
سجيه وهذا اخص من مطلق الفقه ولا يلزم من نفي الاخص نفي الاعم فلا
يلزم نفي الفقه عند نفي المشتق الذي هو فقيه وهذا من احسن الاجوبه
وقد احترز الامدي عن هذا السوال فقال الفقه العلم بجمله غالبه
من الاحكام وهو احتراز حسن **وقوله** الشرعيه احتراز عن العلم
بالاحكام العقليه كالعلم بان الواحد نصف الاثنين وبان الكل اعظم من الجزو
وشبه ذلك كالطب والهندسه وعن العلم بالاحكام اللغويه وهو نسبه
امر الى اخر بالايجاب او بالسلب كعلمنا بقيام زيد او بعدم قيامه والشر عي
هو ما يتوقف معرفته على الشرع **وقوله** العمليه احترز به عن العلم
بالاحكام الشرعيه العلميه وهو اصول الدين كالعلم بكون الاله واحدا
سميعا بصيرا وكذلك اصول الفقه على ما قاله الامام في المحصول واقتصر
عليه قال لان العلم بكون الاجماع حجه مثلا ليس علما بكيفيه عمل وتبعه على ذلك
صاحب الحاصل وصاحب التحصيل وفيه نظر لان حكم الشرع بكون
الاجماع حجه مثلا معناه انه اذا وجد فقد وجب عليه العمل بمقتضاه
والاتباع بموجبه ولا معنى للعمل الا هذا الا انه نظير العلم بان الشخص متى زنا
وجب على الامام حده وهو من الفقه **وقوله** المكتسب احترز به عن علم الله تعالى
وعلم ملايكته بالاحكام الشرعيه العمليه وكذلك علم رسوله الحاصل من غير اجتهاد

بل الوحي

بل بالوحي وكذلك علمنا بالامور التي علم بالضروره كونها من الدين كوجوب
الصلوات الخمس وشبهها فجميع هذه الاشيا ليس بفقه لانها غير مكتسبة
هكذا ذكره كثير من الشراح وما قالوه في غير الله تعالى فيه نظر موقوف
على تفسير المراد بالمكتسب ولا ذكر لهذا القيد في المحصول ولا في
مختصراته وانما وقع فيهن التقييد بان لا يكون معلوما من الدين بالضروره
ثم صرحوا بانه للاحتراز عن نحو الخمس كما تقدم ذكره وفيه نظر ايضا
فان اكثر علم الصحابه انما حصل بسماعهم من النبي صلى الله عليه وسلم فيكون
ضروريا وحينيذ فيلزم ان لا يسمى علم الصحابه فقها وان لا يسموا فقها
وهو باطل والاولى ان يقال احترز بالمكتسب عن علم الله تعالى وبقوله من
ادلتها عن علم الملايكه والرسول الحاصل بالوحي والمكتسب في كلام
المصنف مرفوع على الصفه للعلم ولا يصح جره على الصفه للاحكام لان الاحكام
مونثه والمكتسب مذكر ولان علم الله تعالى وعلم المقلد يردان على
الحد على هذا التقدير ولا يخرجان بما قالوه وذلك لان المعلوم للمقلد
مثلا في نفسه مكتسب من ادلته تفصيليه فان المصنف لم يشترط ذلك
بالنسبه الى العالم به بل عبر عنه بقوله مكتسب وهو مبني للمفعول
فاذا علم المجتهد ان الاخت لها النصف للايه الكريمه واخبر به المقلد
صدق ان المقلد علم شيا اكتسبه غيره من دليل تفصيلي واذا صدق
ذلك صدق بناوه للمفعول فيقال علم شيا مكتسبا من دليل تفصيلي
وهكذا يفعل في علم الله تعالى فان الباري تعالى عالم بحكم وذلك الحكم
موصوف بانه مكتسب يعني ان شخصا قد اكتسبه **وقوله** من ادلتها
التفصيليه احترز به عن العلم الحاصل للمقلد في المسايل الفقهيه
فان المقلد اذا علم ان هذا الحكم افتى به المفتي وعلم ان ما افتى به المفتي
فهو حكم الله تعالى في حقه علم بالضروره ان ذلك حكم الله في حقه فهذا
وامثاله علم باحكام شرعيه عمليه مكتسب لكن لا من ادلته تفصيليه بل
من دليل اجمالي فان المقلد لم يستدل على كل مسله بدليل مفصل يخصها

بل بدليل واحد يعم جميع المسايل الفقهيه فان المقلد اذا علم ان هذا
الحكم افتى به اليه هكذا قاله الامام في المحصول وغيره وتابعه عليه صاحب
الحاصل وصاحب التحصيل وفي الحد نظر من وجوه احدها ان
تعريف الفقه بانه العلم يقتضي ان يكون اصول الفقه هو ادله العلم بالاحكام
لا ادله الاحكام انفسها وهو باطل لان مدلول الدليل هو الحكم لا العلم
بالحكم **الثاني** انه لا يخلوا اما ان يريد بالعمليه عمل الجوارح او هو اعم منها
ومن عمل القلوب فان اراد الاول فيرد عليه احكام النيه وتحريم الرياء
والحسد وغيرها فانها من الفقه وليس فيها عمل بالجوارح وان اراد
الثاني ورد عليه اصول الدين فانه ليس بفقه مع انه عمل بالقلب ولو قال
الفرعيه كما قال الامدي وابن الحاجب لكان خلص من الاعتراض **الثالث**
ان العلم يطلق ويراد به الاعتقاد الجازم المطابق لدليل كما ستقف
عليه وهذا هو المصطلح عليه ويطلق ويراد به ما هو اعم من هذا وهو
الشعور فان اراد الاول لم يحسن الاحتراز عن المقلد بقوله من ادلتها
التفصيليه لعدم دخوله في الحد لان ما عند المقلد يسمى تقليد الا علما
وان اراد الثاني لم يرد سوال القاضي المذكور عقب هذا في قوله الفقه
من باب الظنون **الرابع** ان هذا الحد ليس بمانع لان تصور الاحكام
الشرعيه الي اخره يصدق عليه انه علم بها اذا العلم ينقسم الي تصور
وتصديق ومع ذلك ليس بفقه بل الفقه العلم التصديقي لا التصوري
قال قيل الفقه من باب الظنون قلنا المجتهد اذا ظن الحكم
وجب عليه الفتوى والعمل به للدليل القاطع على وجوب اتباع الظن
فالحكم مقطوع به والظن في طريقه **اقول** هذا اعتراض على حد
الفقه اورده القاضي ابو بكر الباقلاني وتقريره موقوف على مقدمة
وهي ان الحكم بامر على امر ان كان جازما مطابقا لدليل فهو العلم كعلمنا
بان الاله واحد وان كان جازما مطابقا لغير دليل فهو التقليد كاعتقاد
العامي ان الضحى سنه وان كان جازما غير مطابق فهو الجهل كاعتقاد

الكفار ما كفرناهم به وان لم يكن جازما نظر ان لم يترجح احد الطرفين
فهو الشك وان ترجح فالطرف الراجح ظن والمرجوح وهم واذا
عرفت ذلك فلنرجع الي تقرير السوال **فنقول** الفقه مستفاد
من الادله السمعيه فيكون مظنونا وذلك لان الادله السمعيه
ان كانت مختلفا فيها كالاستصحاب فهي لا تفيد الا الظن عند
القايل بها والمتفق عليها بين الايمه هو الكتاب والسنه والاجماع
والقياس فاما القياس فواضح كونه لا يفيد الا الظن واما الاجماع
فان وصل الينا بالاحاد فكذلك ووصوله بالتواتر قليل جدا او بعد
فقد صحح الامام في المحصول والامدي في الاحكام ومنتهى السول
انه ظني واما السنه فالاحاد منها لا يفيد الا الظن واما المتواتر
فهو كالقران متنه قطعي ودلالته ظنيه لتوقفه على نفي الاحتمالات
العشرة ونفيها ما ثبت الا بالاصل والاصل يفيد الظن فقط
ويتعذر ان يكون فيه شي مقطوع الدلاله فيكون من ضرورات
الدين وهو ليس بفقه على ما تقدم في الحد فالفقه اذا مظنون
لكونه مستفادا من الادله الظنيه واذا كان ظنيا فلا يصح ان يقال
الفقه العلم بالاحكام بل الظن بالاحكام **واجاب** المصنف بانا
لا نسلم ان الفقه ظني بل هو قطعي لان المجتهد اذا غلب على ظنه مثلا
الانتقاض باللمس حصل له مقدمه قطعيه وهي قولنا انتقاض الوضوء
مظنون والي هذه المقدمه اشار المصنف بقوله اذا ظن الحكم ولنا
مقدمه اخرى قطعيه وهي قولنا كل مظنون يجب العمل به وهذه
النتيجه قطعيه لان المقدمتين قطعيتان اما الاولى فلانها وجدانيه اي
يقطع بوجود الظن به كما يقطع بجوعه وعطشه واما الثانيه وهي قولنا
كل مظنون يجب العمل به فهي ايضا قطعيه لما قال المصنف وهو قوله
للدليل القاطع على وجوب اتباع الظن ولم يبين الامام ولا مختصروا
كلامه ما ارادوه بالدليل القاطع وقد اختلف الشارحون فيه

فقال بعضهم هو الاجماع فان الامة قد اجمعوا على ان كل مجتهد يجب
عليه العمل والافتاء بما ظنه وفيه نظر فان الاجماع ظني كما تقدم وقال
بعضهم هو الدليل العقلي وذلك ان الظن هو الطرف الراجح من الاحتمال ن
كما قررناه فيكون الطرف المقابل له مرجوحا وحينئذ فاما ان يعمل
بكل واحد من الطرفين فيلزم اجتماع النقيضين او يترك العمل بكل
منهما فيلزم ارتفاع النقيضين او يعمل بالطرف المرجوح وحينئذ وهو
خلاف صريح العقل فتعين العمل بالطرف الراجح وفيه نظر ايضا فانه
لا يجب العمل به او بنقيضه الا اذا ثبت بدليل قاطع ان كل فعل
يجب ان يتعلق به حكم شرعي وليس كذلك فيجوز ان يكون عدم
وجوبه لسبب عدم الحكم الشرعي فيبقى الفعل على البراءة الاصلية
كما قبل الاجتهاد وكما له عند الشك **قوله** والظن في طريقه
اشار بذلك الى الظن الواقع في المقدمتين حيث قلنا هذا مظنون
وكل مظنون يجب العمل به فانه قد وقع التصريح بالظن في محمول
الصغرى وموضوع الكبرى فكيف يكون المقدمتان قطعيتين
مع التصريح بالظن **فاجاب** عن ذلك بان المعتبر في كون
المقدمة قطعية او ظنية انما هو بالنسبة الحاصلة فيها فان كانت
قطعية كانت المقدمة قطعية وان كانت ظنية كانت المقدمة ظنية
سواء كان الطرفان قطعيين او ظنيين او كان احدهما قطعيا والاخر
ظنيا ولا شك ان النسبة الحاصلة من الاولى هو وجوب الظن والنسبة
الحاصلة من الثانية هو وجوب العمل به وكلاهما قطعي كما بيناه فلا
يضر مع ذلك وقوع الظن فيهما لانه واقع في الطريق الموصل الى
النسبة التي تتوصل الى الحكم فان مقدمتي القياس وجميع اجزائهما
طريق موصل الى الحكم فتلخص حينئذ ان الفقه كله مقطوع به بهذا
العمل وبهذا قال اكثر الاصوليين كما قاله القرافي في شرح المحصول
وفي هذا التقرير المذكور لكونه مقطوعا به نظر من وجوه **احدها**
ان المقدمات

ان المقدمات لا بد من تقادم لولاها حال الانتاج ضرورة ومدلول
الصغرى انه غالب على ظن المجتهد فيستحيل ان يكون ذلك الحكم
في ذلك الوقت معلوما ايضا لاستحالة اجتماع النقيضين **الثاني**
انه اقام الدليل على القطع بوجوب العمل بما غلب على الظن المجتهد
وهو غير مطلوب لانه لا يلزم من القطع بوجوب العمل بما غلب على
الظن حصول القطع بالحكم الغالب على الظن والنزاع فيه لا في الاول
فان قيل المراد وجوب العمل **قلنا** لا يستقيم لانه يؤدي الى فساد
الحد لان قوله في الحد هو العلم بالاحكام لا يدل على العلم بوجوب
العمل بالاحكام لا مطابقة ولا تضمنا ولا التزاما ولان العلم بوجوب
العمل بالاحكام مستفاد من الادلة الاجمالية والفقه مستفاد من
الادلة التفصيلية ولان تفسير الفقه بالعلم بوجوب العمل يقتضي
انحصار الفقه في الوجوب وليس كذلك **الثالث** ان ما ذكره وان
دل على ان الحكم مقطوع به لكن لا يدل على انه معلوم لان القطع اعم من
العلم اذ المقلد قاطع وليس بعالم فكل عالم قاطع ولا ينعكس والمدعى
هو الثاني وهو كون الفقه معلوما وما اقام الدلالة عليه بل على القطع
قال ودليله المتفق عليه بين الائمة الكتاب والسنة والاجماع
والقياس ولا بد للاصولي من تصور الاحكام الشرعية ليتمكن من
اثباتها ونفيها لا جرم رتبناه على مقدمة وسبعة كتب اما المقدمة
ففي الاحكام ومتعلقاتها وفيها بابان **اقول** ادلة الفقه
تنقسم الى متفق عليها بين الائمة الاربعة والى مختلف فيها فالمتفق
عليها اربعة الكتاب والسنة والاجماع والقياس وما عدا ذلك كالاستصحاب
والمصالح المرسلة والاستحسان وقياس العكس والاخذ بالاقل وغير ب
ما سيأتي مختلف فيه بينهم ثم لما كان المقصود من هذه الادلة هو استنباط
الاحكام بالاثبات تارة وبالنفي اخرى كحكمه على الامر بانه للوجوب لا
للندب وعلى النهي بانه للتحريم لا للكراهة والحكم على الشيء بالنفي والاثبات

نوع عن تصوره احتاج الاصولي الى تصور الاحكام الخمسه وهي الوجوب
والندب والتحريم والكراهه والاباحه وتصورها بان نعرفها بالحد او
بالرسم كما سياتي **ثم** ان المصنف رتب هذا الكتاب على مقدمه وسبع
كتب فاشار بقوله لاجرم رتبناه الى وجه ذلك وتقريره ان اصول
الفقه كما تقدم عبارة عن المعارف الثلاث معرفة دلايل الفقه الاجماليه
ومعرفه كيفيه الاستفاده منها ومعرفه حال المستفيد فاما دلايل
الفقه فعقد لها خمسه كتب منها اربعه للاربعه المتفق عليها بين الايمه
والخامس المختلف فيها واما كيفيه الاستفاده وهي الاستنباط فعقد
لها الكتاب السادس في التعادل والترجيح واما حال المستفيد
فعقد له الكتاب السابع في الاجتهاد والافتا وهو اساس الاحتياج الى الكتب الاجتهاد وم
السبعه وقدم الكتب السته التي في الادله والترجيح على كتاب الاجتهاد
لان الاجتهاد يتوقف على الادله وترجيح بعضها على بعض وقدم الكتب
الخمسه المعقوده للادله على كتاب الترجيح لان الترجيح من صفات
الادله فهو متاخر عنها قطعا وقدم الكتب الاربعه التي هي في الادله
المتفق عليها على الكتاب المعقود للادله المختلف فيها لقوه المتفق
عليه وقدم الكتاب والسنه والاجماع على القياس لان القياس فرع
عنها وقدم الكتاب والسنه على الاجماع لانه فرع عنهما وقدم الكتاب
على السنه لان الكتاب اصلها **واما** وجه الاحتياج الى المقدمه
فهو ما تقدم ان الحكم بالاثبات والنفي موقوف على التصور ولاجل مرج
ذلك احتاج قبل الخوض في اصول الفقه الى مقدمه معقوده للاحكام
ومتعلقات الاحكام وهي افعال المكلفين فان الحكم متعلق بفعل المكلف
وجعل المقدمه مشتمله على بابين الاول في الحكم والثاني فيما لا بد للحكم
منه وذكر في الباب الاول ثلثه فصول الاول في تعريف الحكم والثاني
في اقسامه والثالث في احكامه وذكر في الباب الثاني ثلثه فصول الاول
في الحاكم والثاني في المحكوم عليه والثالث في المحكوم به **واعلم** ان حصر

الحا

الكتاب فيما ذكره يلزم منه ان يكون تعريف الاصول والفقه وما ذكر
بعدهما من السوال والجواب ليس من هذا الكتاب لانه لم يدخل
في المقدمه ولا في الكتب الا ان يقال الضمير في رتبناه عايد الى العلم
لا الى الكتاب وفيه بعد **وقوله** المتفق عليه بين الايمه اشار به
الى ان المخالفين في هذه الاربعه ليسوا بايمه يعتبر كلامهم فلا
عبره بمخالفه الروافض في الاجماع ولا لمخالفه النظام في القياس
ولا لمخالفه الظاهريه في الكتاب والسنه على ما نقله عنهم ابن برهان
في اول الوجيز **قوله** لاجرم رتبناه اي لاجل ان الاصول عبارة
عن المعارف الثلث كما تقدم بسطه ولاجل ان التصور لا بد منه
رتبناه على كذا وكذا وهذا التركيب فاسد وصوابه ان رتبناه
بزياده ان كما وقع في القران وذلك لان جرم فعل قال سيبويه
بمعنى حق والفرا وغيره بمعنى كسب والذي بعدها هو فاعلها ورتبناه
لا يصلح للفاعل عليه لانه فعل ليس معه حرف مصدري **وقوله**
على مقدمه المراد بالمقدمه ما يتوقف عليها المباحث الاتيه
قال الجوهري في الصحاح مقدمه الجيش بكسر الدال
اوله ثم قال وفي مؤخره الرحل وقادمه لغات **منها** مقدمه
بفتح الدال مشدده فيجوز هنا الوجهان نظرا الى هذين المعنيين
قال الباب الاول في الحكم وفيه فصول الاول في تعريفه
الحكم خطاب الله تعالى المتعلق بافعال المكلفين بالاقتضا او التخيير **اقول**
يقال خاطب زيد عمرا يخاطبه خطابا ومخاطبه اي وجه اللفظ المفيد
اليه وهو بحيث يسمعه فالخطاب هو التوجيه وخطاب الله تعالى توجيه
ما افاد الى المستمع او من في حكمه لكن مرادهم هنا خطاب الله تعالى
هو ما افاد وهو الكلام النفساني لان الحكم الشرعي لا توجيه ما افاد لان
التوجيه ليس بحكم فاطلق المصدر وارىد ما خوطب به على سبيل المجاز من باب اطلاق
المصدر على اسم المفعول فالخطاب جنس وباضافته الى الله تعالى خرج عنه

قال في كتاب الفريد في اعراب القران المجيد زعم اهل الاخ... ابن برهان انهم في الاخ... جرم مع لا مبنيه على الفتح واختلف ... لا بد ولا محاله وقيل لا ... على هذا مبني مع لا في موضع ... زنبناه الاسد او خبرا انهم ... والاحى ... قال جرم على قول من ... معنا لسيب وفاعل ... فيه وان في موضع نصب ... جرم ذلك الفعل لهم الخسران ... الاخرو ولا تنزل الظواهر انه ...

الملائكة والجن والانس وهذا التقييد لا ذكر له في المحصول ولا في المنتخب
ولا في التحصيل نعم ذكره صاحب الحاصل فتبعه عليه المصنف وهو الصواب
لان قول القائل لغيره افعل ليس بحكم شرعي مع ان الحد صادق عليه فان قيل
ان هذا صحيح من هذا الوجه لكن يرد عليه احكام كثيرة ثابتة بقول النبي صلى الله
عليه وسلم وبفعله وبالاجماع وبالقياس وقد اخرجها بقوله خطاب الله تعالى
فالجواب ان الحكم هو خطاب الله تعالى مطلقا وهذه الاربعة معرفات له لا
مثبتات واختلفوا هل يصدق اسم الخطاب على الكلام في الازل على مذهبين
حكاهما ابن الحاجب من غير ترجيح قال الامدي في مسئلة امر المعدوم الحق
انه لا يسمى بذلك ووجهه ان الخطاب والمخاطبة في اللغة لا يكون الا من مخاطب ومخا طب
بخلاف الكلام فانه يقوم بذاته طلب التعلم من ابن سيولد كما سنعرفه وعلى هذا قوم
فلا يسمى خطابا الا اذا عبر عنه بالاصوات بحيث يقع خطابا بالموجود القابل للفهم
وكلام المصنف يوافق القائل بالاطلاق لانه فسر الحكم بالخطاب والحكم قديم
فلو كان الخطاب حادثا لزم تفسير القديم بالحادث وهو محال وقوله
المتعلق بافعال المكلفين احترز به عن المتعلق بذاته الكريمة كقوله تعالى شهد
الله انه لا اله الا هو وعن المتعلق بالحادث كقوله تعالى ويوم نسير الجبال فانه
خطاب من الله تعالى ومع ذلك ليس بحكم لعدم تعلقه بافعال المكلفين فان قيل
اشتراط التعلق في حد الحكم يقتضي انه لا حكم عند عدم التعلق والتعلق حادث
على رأيه فيلزم ان لا يكون الحكم ثابتا في الازل وهو باطل فان الحكم قديم فالجواب
ان المراد بالمتعلق هو الذي من شانه ان يتعلق اذ لو اخذنا بحقيقة اللفظ لتوقف
وجود الحكم على تعلقه بكل فرد لاجل العموم فيؤدي الى عدم تحقق الحكم وهو باطل
ولا شك انه يصدق على الاحكام في الازل انها متعلقة مجازا لانها تؤول الى التعلق
وقد قال الغزالي في مقدمة المستصفى انه يجوز دخول المجاز والمشترك في الحد
اذا كان السياق مرشدا الى المراد فان قيل تقييد التعلق بالفعل يخرج المتعلق
بالاعتقاد كاصول الدين وبالاقوال كتحريم الغيبة والنميمة ويخرج ايضا وجوب
النية وشبهها مع ان الجميع احكام شرعية قلنا المراد بالفعل ما يصدر من

المكلف وهو اعم واجاب بعضهم عن اصول الدين بان المحدود هو الحكم الشرعي
الذي هو فقه لا مطلق الحكم الشرعي فان اصول الفقه لا يتكلم فيها الا في
الحكم الشرعي الذي هو فقه وقوله بالاقتضاء او التخيير الاقتضاء هو الطلب
وهو ينقسم الى طلب فعل وطلب ترك فطلب الفعل ان كان جازما فهو الايجاب
والا فهو الندب وطلب الترك ان كان جازما فهو التحريم والا فهو الكراهة واما
التخيير فهو الاباحة فدخلت الاحكام الخمسة في هاتين اللفظتين واحترز
بذلك عن الخبر كقوله تعالى والله خلقكم وما تعملون وقوله تعالى وهم من بعد
غلبهم سيغلبون فان القيود وجدت فيه مع انه ليس بحكم شرعي لعدم
الطلب والتخيير وهذا التعريف رسم لا حد قال الاصفهاني في شرح
المحصول لانا او مذكوره فيه وليست للشك بل المراد ان ما وقع على احد
هذه الوجوه فانه يكون حكما كما سياتي والنوع الواحد يستحيل ان يكون
له فصلان على البدل بخلاف الخاصتين على البدل كما تقرر في علم المنطق
ولهذا عبر المصنف بقوله الاول في تعريفه ولم يقل في حده لان التعريف
يصدق على الرسم فافهمه وفي التعريف المذكور نظر من وجوه احدها
ما اورده الاصفهاني في شرح المحصول وهو ان الكلام صفة حقيقية من
صفات الله تعالى عند مثبتيه والحكم الشرعي ليس من الصفات الحقيقية
بل من الصفات الاضافية كما هو مقرر في علم الكلام فامتنع ان يكون الحكم
عبارة عن الكلام القديم فبطل قولهم الحكم خطاب الثاني ان الحكم غير
الخطاب الموصوف بل هو دليله لان قوله تعالى اقم الصلاة ليس نفس
وجوب الصلاة بل هو دال عليه الا ترى انهم يقولون الامر المطلق يدل
على الوجوب والدال غير المدلول الثالث ان من الاحكام الشرعية ما هو
متعلق بفعل مكلف واحد كخصائص النبي صلى الله عليه وسلم والحكم بشهادة
خزيمة وحده واجزاء الاضحية بالعناق في حق ابي بردة وحده وذلك
كله خارج عن الحد لتعبيره بالمكلفين فانه جمع محلى بالالف واللام واقله
ثلاثة ان قلنا لا يعم فلو صح بالمكلف لصح حمله على الجنس وقد يجاب بان الافعال

والملمس متعدد انه مقابلة المتعدد بالمتعدد قد يكون باعتبار الجمع
بالجمع او الاحاد بالاحاد كقولنا ركب القوم دوابهم **الرابع** انه يخرج
من هذا الحد كثير من الاحكام الشرعية كصلاة الصبي وصومه وحجه
فانها صحيحة ويثاب عليها والصحة حكم شرعي ومع ذلك فانها متعلقة
بفعل غير مكلف **الخامس** اورده النقشواني في التلخيص فقال ان
هذا الحد يلزم منه الدور فان المكلف من تعلق به حكم الشرع
فلا يعرف الحكم الشرعي الا بعد معرفة المكلف لانه الخطاب المتعلق
بافعال المكلف ولا يعرف المكلف الا بعد معرفة الحكم الشرعي لانه
من خوطب بطالب بحكم الشرع **واجاب** الاصفهاني في شرح
المحصول بان المكلف البالغ العاقل وهما لا يتوقفان على الخطاب فلا المراد
دور وفيه نظر لانه عنايه بالحد ولان المكلف من قام به التكليف وهو
الالزام ولانه قد يبلغ ويعقل ولا يكلف لعدم وصول الحكم اليه **قال**
قالت المعتزلة خطاب الله قديم عندكم والحكم حادث لانه يوصف به
ويكون صفة لفعل العبد ومعللا به كقولنا حلت بالنكاح وحرمت
بالطلاق وايضا موجبية الدلوك ومانعية النجاسة وصحة البيع
وفساده خارجة عنه وايضا فيه الترديد وهو ينافي التحديد **اقول**
اوردت المعتزلة الذي لاصحابنا ثلثة اسولة **احدها** ان خطاب
الله تعالى قديم والحكم حادث واذا كان احدهما قديما والاخر حادثا
فكيف يصح ان تقولوا الحكم خطاب الله فاما قدم الخطاب فلا حاجة
الى دليل عليه لانكم قائلون به وذلك لان خطاب الله تعالى هو كلامه وقد هبكم
ان الكلام قديم والى هذا اشار بقوله عندكم واما حدوث الحكم فالدليل
عليه من ثلثة اوجه **احدها** انه يوصف بالحدوث كقولنا حلت المراة
بعد ما لم تكن حلالا فالحل من الاحكام الشرعية وقد وصف بانه لم يكن
وكان وكل ما لم يكن وكان فهو حادث واليه اشار بقوله لانه يوصف به
اي لان الحكم يوصف بالحدوث **الثاني** ان الحكم يكون صفة لفعل العبد

لقوله

١١

كقولنا هذا وطي حلال فالحل حكم شرعي وقد جعلناه صفة للوطي الذي
هو فعل العبد وفعل العبد حادث فصفة الحادث اولى بالحدوث لانها اما
مقارنة للموصوف او متاخرة عنه واليه اشار بقوله ويكون صفة لفعل العبد
الثالث ان الحكم الشرعي يكون معللا بفعل العبد كقولنا حلت المراة
بالنكاح وحرمت بالطلاق فالنكاح علة للاباحة والطلاق علة للتحريم
والنكاح والطلاق حادثان لان النكاح هو الايجاب والقبول والطلاق
قول الزوج طلقت واذا كانا حادثين كان المعلول حادثا بطريق الاولى
لان المعلول اما مقارن لعلته او متاخر عنها واليه اشار بقوله ومعللا
به اي ويكون الحكم معللا به اي بفعل العبد **السوال الثاني** ان هذا
الحد غير جامع لافراد المحدود كلها لان خطاب الوضع وهو جعل
الشي سببا او شرطا او مانعا خارج عنه لانه لا طلب فيه ولا تخيير
فمن ذلك موجبية الدلوك وهو كون دلوك الشمس موجبا للصلاة
فانه حكم شرعي لانا لم نستفده الا من الشارع وكونه موجبا لا طلب
فيه ولا تخيير ودلوك الشمس زوالها ويقال غروبها قاله الجوهري
وقال الامدي في البيان انه طلوعها **ومنها** مانعية النجاسة للصلاة
والبيع اي كونها مانعة من الصحة فانها حكم شرعي لانا استفدنا ذلك
من الشارع وكونها مانعة لا طلب فيه ولا تخيير **ومنها** الصحة والفساد
ايضا لما قلناه **السوال الثالث** وقد اسقطه صاحب التحصيل
ان هذا الحد فيه او وهي موضوعة للترديد اي للشك والمقصود
من الحد انما هو التعريف فيكون الترديد منافيا للتحديد **قال**
قلنا الحادث التعلق والحكم متعلق بفعل العبد لا صفته كالقول المتعلق
بالمعدومات والنكاح والطلاق ونحوهما معرفات له كالعالم للصانع
والموجبية والمانعية اعلام للحكم لا هو وان سلم فالمعني بها اقتضاء الفعل
والترك وبالصحة اباحة الانتفاع وبالبطلان حرمته والترديد في
اقسام المحدود لا في الحد **اقول** اجاب المصنف عن الاعتراض

الاول وهو قولهم كيف يقولون ان الحكم هو الخطاب مع ان الخطاب قديم والحكم
حادث فنقول لا نسلم ان الحكم حادث بل هو قديم وحينئذ فيصح قولنا
الحكم خطاب الله اما قولهم في الدليل الاول على حدوثه ان الحكم يوصف
بالحدوث كقولنا حلت المراة بعد ان لم تكن فليس كذلك لان معنى قولنا
الحكم قديم كما قال في المحصول هو ان الله تعالى قال في الازل اذنت لفلان
ان يطأ فلانة مثلا اذا اجرى بينهما نكاح واذا كان هذا معناه فيكون
الحل قديما لكنه لا يتعلق به الا بوجود القبول والايجاب وحينئذ
فقولنا حلت المراة بعد ان لم تكن معناه تعلق الحل بعد ان لم يكن
فالموصوف بالحدوث انما هو التعلق والى هذا اشار بقوله قلنا الحادث
التعلق واما قولهم في الدليل الثاني على حدوثه ان الحكم يكون صفة
لفعل العبد كقولنا هذا وطء حلال فلا نسلم ان هذا صفة قال في المحصول
لانه لا معنى لكون الفعل حلالا الا قول الله تعالى رفعت الحرج عن فاعله
فحكم الله تعالى هو هذا القول وهو متعلق بفعل العبد ولا يلزم من كون
القول متعلقا بشيء ان يكون صفة لذلك الشيء فانا اذا قلنا شريك
الباري معدوم كان هذا القول الوجودي متعلقا بشريك الاله وهو — صح الاله
معدوم فلو كان صفة له لكان شريكه متصفا بصفة وجودية وهو محال
لان ثبوت الصفة فرع عن ثبوت الموصوف والى هذا اشار بقوله والحكم
متعلق الى آخره **واما** قولهم في الدليل الثالث ان الحكم الشرعي يكون
معللا بفعل العبد كقولنا حلت بالنكاح ويلزم من حدوث العلة حدوث
المعلول فلا نسلم ان النكاح والطلاق والبيع والاجارة وغير ذلك
من افعال العبد علل للاحكام الشرعية بل معرفات لها اذ المراد
من العلة في الشرعيات انما هو المعرف للحكم ويجوز ان يكون الحادث
معرفا للقديم كما ان العالم معرف للصانع سبحانه لانا نستدل
على وجوده به وهو والعالم بفتح اللام هو الخلق والجمع العوالم قاله
الجوهري والى هذا اشار بقوله والنكاح والطلاق الى آخره

قوله والموجبية والمانعية اعلام جواب عن الاعتراض الثاني وهو
قولهم ان هذا الحد غير جامع لانه قد خرجت منه هذه الاحكام
التي لا اقتضاء فيها ولا تخيير فنقول لا نسلم ان الموجبية والمانعية من
الاحكام بل من العلامات على الاحكام لان الله تعالى جعل زوال
الشمس علامة على وجوب الظهر ووجود النجاسة علامة على بطلان
الصلاة والبيع وان سلمنا انها من الاحكام فليستا خارجتين من الحد
لانه لا معنى لكون الزوال موجبا الا طلب فعل الصلاة ولا معنى لكون النجاسة
مانعا الا طلب الترك ولا نسلم ايضا ان الصحة والبطلان خارجان
عن الحد فان المعنى بالصحة اباحة الانتفاع والمعنى بالبطلان حرمته
فاندرجا في قولنا بالاقتضاء او التخيير وانما عبر في السؤال بالفساد
وفي الجواب بالبطلان اعلاما بالترادف **واعلم** ان في موجبية
الدلوك ثلاثة امور **احدها** وجوب الظهر ولا اشكال في انه
من الاحكام **والثاني** نفس الدلوك وهو زوال الشمس وليس
حكما لكونه مستفادا من الشرع وانه لا معنى للشرعي الا ذلك واذا
كان كذلك فكيف يحسن الجواب بانه علامة على الحكم انما العلامة
هو نفس الزوال وكذلك القول في المانعية **واما** دعواه ان
المعنى بها اقتضاء الفعل والترك فممنوع ايضا لان الموجبية غير الوجوب
والمانعية غير المنع قطعا كما بيناه **واما** دعواه ان الصحة هو الاباحة
فينتقض بالمبيع اذا كان الخيار فيه للبائع فانه صحيح ولا يباح للمشتري
الانتفاع به وايضا فيقال له صحة العبادات داخلة في اي الاحكام الخمس
فالصواب ما سلكه ابن الحاجب وهو زيادة قيد آخر في الحد
وهو الوضع فيقال بالاقتضاء او التخيير او الوضع **قوله** والترديد
في اقسام المحدود لا في الحد جواب عن الاعتراض الثالث وهو قولهم
ان في الحد صيغة او وهي للشك فقال لا نسلم وقوع الشك في الحد لان
او هاهنا ليست للشك بل هي لاقسام المحدود وهو الحكم كما

ورد ... الزوال الموجب ... كون ... [illegible]

يقول الكلمة اسم او فعل او حرف يدل عليه تعبيركم بالترديد لا بالتردد
فان قولنا تردد في الشي يردد استدعى الشك فيه بخلاف ردد بين
الشيئين ترديدا فانه لا يستلزمه لصحة استعماله في التقسيم وفي
تفسير المصنف نظر لانه ان عني بالترديد ما قلناه فهو واقع في اجزا الحد
ضرورة فكيف يقول لا في الحد وان عني به الشك فهو منتف عن اقسامه
قطعا ولو اقتصر على قوله والترديد في اقسام الحدود لاستقام
وقد يجاب عن هذا بان يقال المراد بالترديد التقسيم كما
قلناه ولا نسلم انه واقع في الحدود وذلك لان الترديد انما هو في احدهما
معينا او احدهما معينا اخص من احدهما مطلقا فيكون غيره واحدهما
مطلقا هو المعتبر في الحد ولم يقع فيه ترديد فلا ترديد في الحد
انما الترديد في الاوصاف والتخيير الذي هما من اقسام الحدود والذي
هو الحكم والى هذا اشار في المحصول فانه اجاب عن اصل السوال
بقوله قلنا مرادنا ان كلما صدق عليه احد هذه الوجوه كان حكما قال
الفصل الثاني في تقسيمه الاول الخطاب ان اقتضى الوجود ومنع
النقيض فوجوب وان لم يمنع فندب وان اقتضى الترك ومنع النقيض
فحرمة والا فكراهة وان خير فاباحة اقول لما فرغ من تعريف
الحكم شرع في تقسيماته وهو ينقسم باعتبارات مختلفة الى تقسيمات ت
ستة الاول باعتبار الفصول التي ضربت اقساما ٣ نوا غاية خمسة فقوله
في تقسيمه اي في تقسيم الحكم لانه لما تقدم ان الحكم هو خطاب الله تعالى
الى اخره صح التقسيم في الخطاب وان كان كلامه في تقسيم الحكم وقرن
الخطاب بالالف واللام لافادة المعهود السابق وهو خطاب الله
تعالى وحاصله ان خطاب الله تعالى قد يكون فيه اقتضا وقد يكون
فيه تخيير كما تقدم فان اقتضى شيا نظر ان اقتضى وجود الفعل ومنع من
نقيضه وهو الترك فانه الوجوب وان اقتضى الوجود ولم يمنع من الترك
فهو الندب وان اقتضى ترك الفعل ومنع من نقيضه وهو الاتيان به فهو

الحرمه

الحرمه وان اقتضى الترك لكن لم يمنع من الاتيان به فهو الكراهه وان
كان الخطاب لا يقتضي شيا بل خير بين الاتيان والترك فهو الاباحه
وهذا التقسيم يعلم منه الحدود فالايجاب مثلا طلب الفعل مع المنع
من الترك واسمه الباقي لا يخفى وهو تقسيم محرر لا ايراد عليه لكن
تعبير المصنف بالوجوب والحرمه لا يستقيم بل الصواب الايجاب
والتحريم لان الحكم الشرعي هو خطاب الله تعالى كما تقدم والخطاب
انما يصدق على الايجاب والتحريم لا على الوجوب والحرمه لانهما مصدر
وجب وحرم والايجاب والتحريم مصدران لاوجب وحرم بتشديد بر
الرا فمدلول خاطبنا الله بالصلاة مثلا هو اوجبها علينا وليس
مدلوله وجبت نعم اذا اوجبها فقد وجبت وجوبا قال
ويرسم الواجب بانه الذي يذم شرعا تاركه قصدا مطلقا ويرادفه
الفرض وقالت الحنفية الفرض ما ثبت بقطعي والواجب بظني اقول
المعرفات للماهية خمسة الحد التام والحد الناقص والرسم التام
والرسم الناقص والتبديل لفظ بلفظ اشهر منه فالحد التام هو التعريف
بالجنس والفصل كقولنا في الانسان انه الحيوان الناطق والحد الناقص
كالتعريف بالفصل وحده كقولنا الناطق والرسم التام هو التعريف
بالجنس والخاصه كقولك الانسان حيوان ضاحك او كاتب فالضحك
معنى خاص بالانسان لا يشاركه فيه غيره والرسم الناقص كالتعريف
بالخاصه وحدها كقولك الانسان ضاحك والتبديل باللفظ الاشهر
كقولنا البر هو القمح اذا علمت ذلك فالاحكام الخمس لها حدود
ورسوم فالتقسيم السابق ذكره المصنف لمعرفة حدودها كما تقدمت
الاشاره اليه ثم شرع الان في التعريف بالخواص فلذلك قال ويرسم
لكنه لم يرسم نفس الاحكام بل رسم الافعال التي تعلقت بها هذه الاحكام
فان الفعل الذي تعلق به الوجوب هو الواجب والذي تعلق به الندب
هو المندوب والذي تعلق به الكراهه هو المكروه والذي تعلقت به

الاباحة هو المباح وهذا الرسم نقله في المحصول عن اختيار القاضي ابي
بكر ولم يصرح فيه باختياره نعم صرح بذلك في المنتخب فقال انه الصحيح
من المرسوم لكن فيه تغيير يسير وقوله الذي يذم اي الفعل
الذي يذم فالفعل جنس للخمسة وقوله يذم احترز به عن المندوب
والمكروه والمباح لانه لا ذم فيها قال في المحصول تبعا للغزالي في المستصفى
وهو خير من قولنا يعاقب تاركه لجواز العفو ومن قولنا يتوعد
بالعقاب على تركه لان الخلف في خبره محال فيلزم ان لا يوجد العفو
ومن قولنا ما يخاف العقاب على تركه لان المشكوك في وجوبه غير واجب
مع وجود الخوف فالمراد بقولنا يذم تاركه ان يرد في كلام الله
او في سنة رسوله او اجماع الامة على انه بحاله لو تركه لكان مستنقصا ما يدل صح
وملوما بحيث ينتهي الاستنقاص واللوم الى حد يصلح لترتيب العقاب
وقوله قال في المحصول هو اشارة الى ان الذم عندنا لا يثبت الا بالشرع شرعا صح
على خلاف ما قاله المعتزلة وقوله تاركه احترز عن الحرام فانه يذم شرعا فاعله صح
وقوله قصدا فيه تقريران موقوفان على مقدمة وهي ان هذا التعريف
انما هو بالحيثية اي هو الذي بحيث لو ترك لذم تاركه اذ لو لم يكن
بالحيثية لاقتضى ان كل واجب لا بد من حصول الذم على تركه وحصول
الذم على تركه موقوف على تركه فيلزم من ذلك ان الترك لا بد منه وهو
باطل اذا عرفت ذلك فاحد التقريرين انه انما اتى بالقصد
لانه شرط لصدق هذه الحيثية اذ التارك لا على سبيل القصد لا
يذم والثاني انه احترز به عما اذا مضى من الوقت مقدار يتمكن فيه من
ايقاع الصلاة ثم تركها بنوم او نسيان او موت فان هذه الصلاة
واجبة لان الصلاة تجب عندنا باول الوقت وجوبا موسعا بشرط
الامكان كما سيأتي في الواجب الموسع وقد تمكن ومع ذلك لا يذم شرعا
تاركها لانه ما تركها قصدا فاتى بهذا القيد لذلك فدخل هذا الواجب في الحد
ويصير به جامعا ولا ذكر له في المحصول والمنتخب ولا في التحصيل والحاصل

دونه

وقوله مطلقا فيه ايضا تقريران موقوفان ايضا على مقدمة وهي
ان الايجاب باعتبار الفاعل قد يكون على الكفاية كالجنازة وقد يكون على
العين كالصلوات الخمس وباعتبار المفعول قد يكون مخيرا كخصال
الكفارة وقد يكون محتما كالصلاة ايضا وباعتبار الوقت المفعول
فيه قد يكون موسعا كالصلاة وقد يكون مضيقا كالصوم فاذا ترك
الصلاة في اول وقتها صدق انه ترك واجبا اذ الصلاة تجب باول
الوقت ومع ذلك لا يذم عليها اذا اتى بها في اثناء الوقت ويذم
اذا اخرجها عن جميع الوقت واذا ترك احدى خصال الكفارة فقد
ترك ما يصدق عليه انه واجب مع انه لا ذم فيه اذا اتى بغيره واذا
ترك صلاة الجنازة فقد ترك ما هو واجب عليه لان فرض الكفاية يتعلق
بالجميع ولا يذم عليه اذا فعله غيره بخلاف تارك احدى الصلوات
الخمس فانه مذموم سواء وافقه غيره ام لا اذا عرفت ذلك
فعد الى ذكر التقريرين احدهما ان قوله مطلقا عائد الى الذم وذلك
لانه قد تلخص ان الذم على الواجب الموسع والواجب المخير والواجب على
الكفاية من وجه دون وجه والذم على الواجب المضيق والمحتم والواجب على
العين من كل وجه فلذلك قال مطلقا اي سواء كان الذم من بعض الوجوه
او من كلها فلو لم يذكر ذلك لقيل له من ترك صلاة الجنازة مثلا لاتيان
غيره بها فقد ترك واجبا عليه مع انه لا يذم او يقال الآتي بها آت
بواجب مع انه لو تركه لم يذم وانت قد قلت ان الواجب ما يذم تاركه فلما
ذكر هذا القيد اندفع الاعتراض لانه وان كان لا يذم عليه من هذا
الوجه فيذم عليه من وجه اخر وهو ما اذا تركه هو وغيره وبه صار
الحد جامعا للواجب الموسع والواجب المخير والواجب على الكفاية وعبر
عنه الامام في المحصول والمنتخب بقوله على بعض الوجوه وتبعه صاحب
التحصيل لكن صاحب الحاصل ابدله بقوله مطلقا فتبعه المصنف وهو احسن
من عبارة الامام لان القيود لا بد ان تخرج اضدادها فالتقييد بالبعض

يخرج ما يذم تاركه من كل وجه فيلزم ان يخرج من الحد اكثر الواجبات وهي
المضيقة والمخيرة وفروض الاعيان لا جرم ان في بعض النسخ ولو على بعض
الوجوه زيادة ولو الثاني ان مطلقا عايد الى الترك والتقدير يذم مطلقا
ليدخل المخير والموسع وفرض الكفاية فانه اذا ترك فرض الكفاية لم يأثم
وان صدق انه ترك واجبا وكذلك الاتي بدلا بالواجب مع انه لو تركه
لم يأثم وانما يأثم اذا حصل الترك المطلق اي منه ومن غيره وهكذا في الواجب
المخير والموسع ودخل فيه ايضا الواجب المحتم والمضيق وفرض العين لان كل مادة
السحر عليه اذا تركه وحده ذم عليه ايضا اذا تركه هو وغيره **قوله** ويرادفه اذ فر
الفرض اي الفرض والواجب عندنا مترادفان **وقالت** الحنفية ان ثبت
التكليف بدليل قطعي مثل الكتاب والسنة المتواترة فهو الفرض كالصلاة
الخمس وان ثبت بدليل ظني كخبر الواحد والقياس فهو الواجب ومثلوه
بالوتر على قاعدتهم فان ادعوا ان التفرقة لغوية او شرعية فليس في
اللغة ولا في الشرع ما يقتضيه وان كانت اصطلاحية فلا مشاحة
في الاصطلاح فالخلاف الحاصل والنزاع لفظي **قال** والمندوب ما
يمدح فاعله ولا يذم تاركه ويسمى سنة ونافلة **اقول** المندوب في اللغة
هو المدعو اليه **قال** الجوهري يقال ندبه لامر فانتدب له اي دعاه
له فاجاب **قال** الشاعر لا يسالون اخاهم حين يندبهم للنائبات على ما
قال برهانا فسمي الفعل بذلك لدعاء الشرع اليه واصله المندوب اليه
ثم توسع فيه بحذف حرف الجر فاستكن الضمير وفي الاصطلاح ما
قاله المصنف **فقوله** ما يمدح فاعله اي الفعل الذي يمدح فاعله فالفعل فاعلم
جنس **وقوله** خرج به الحرام والمكروه فانه يمدح تاركهما والمراد بالفعل
هنا هو الصادر من الشخص ليتم الفعل المعروف والقول نفسانيا كان
او لسانيا فيدخل الاذكار القلبية واللسانية وغيرها من المندوبات
والا يكون الحد غير جامع **وقوله** ولا يذم تاركه خرج به الواجب فان تاركه
يذم **فان قيل** فرض الكفاية يمدح فاعله ولا يذم تاركه مع انه فرض ولهذا

احتجنا الى ادخاله في حد الواجب كما تقدم فكان ينبغي ان يقول
مطلقا وكذلك ايضا خصال الكفارة والواجب الموسع **قلنا** قوله
ولا يذم كاف لانه للعموم لكونه نكرة في سياق النفي اذ الافعال كلها
نكرات نعم يدخل في الحد فعل الله تعالى مع انه ليس مندوبا الا ان يحمل
الفعل على فعل المكلف وهو عناية في الحد ويسمى المندوب سنة ونافلة
قال في المحصول ويسمى ايضا مستحبا وتطوعا ومرغبا فيه واحسانا
ومنهم من يبدل هذا القول حسنا **قال** والحرام ما يذم شرعا
فاعله والمكروه ما يمدح تاركه ولا يذم فاعله والمباح ما لا يتعلق بفعله
ولا تركه مدح ولا ذم **اقول** المراد بقوله ما يذم اي الفعل الذي
يذم فاعله فالفعل جنس للاحكام الخمسة **وقوله** يذم احترز به عن
المكروه والمندوب والمباح فانه لا ذم فيها **وقوله** شرعا اشار الى
ان الذم لا يكون الا بالشرع على خلاف ما رآه المعتزلة **وقوله** فاعله عله
احترز به عن الواجب فانه يذم تاركه والمراد بالفعل الشيء الصادر
من الشخص فالفاعل هو المصدر له ليتم الغيبة والنميمة وغيرهما من الاقوال
المحرمة وكذلك الحسد والحقد وغيره من الاعمال القلبية **ولك ان
تقول** هذا الحد يرد عليه الحرام المخير عند من يقول به وهم الاشاعرة ع
كما نقله عنهم الآمدي وغيره فينبغي ان يقول مطلقا كما قال في الواجب
قال في المحصول ويسمى الحرام ايضا معصية وذنبا وقبيحا ومزجورا عنه
ومتوعدا عليه اي من الشرع **قوله** والمكروه ما يمدح تاركه اي
فعل يمدح تاركه فالفعل جنس للاحكام الخمسة **وقوله** يمدح خرج به
المباح فانه لا مدح فيه **وقوله** تاركه خرج به الواجب والمندوب **قوله**
ولا يذم فاعله خرج به الحرام **واما** المباح فهو في اللغة عبارة عن [illegible]
فيه وفي الاصطلاح ما ذكره المصنف **فقوله** ما اي فعل وهو جنس
للخمسة **وقوله** لا يتعلق بفعله وتركه مدح ولا ذم خرج به الاربعة
فان كلا منها يتعلق بفعله او تركه مدح او ذم فان الواجب يتعلق بفعله

المدح وتركه الذم والحرام عكسه والمندوب تعلق بفعله المدح ولم يتعلق
بتركه الذم والمكروه عكسه اي يتعلق بتركه المدح ولم يتعلق بفعله الذم وهذه
الالفاظ الاربعة التي ذكرها المصنف وهي الفعل والترك والمدح والذم
لابد من كل واحد منها الا الذم لانه لو قال ما لا يتعلق بفعله مدح ولا
ذم لكان يرد عليه المكروه فان فعله لا مدح فيه ولا ذم ولو قال ما لا يتعلق
بتركه مدح ولا ذم لكان يرد عليه المندوب ولو اتى بهما ايضا ولم يذكر
المدح فقال ما لا يتعلق بفعله وتركه ذم لكان يرد عليه المكروه والمندوب
واما الذم فانه لو حذفه فقال ما لا يتعلق بفعله وتركه مدح لما كان يرد
عليه شي فهو اذا زيادة في الحد والحدود تصان عن الحشو والتطويل
وايضا فقد تقدم ان هذه رسوم الافعال التي تعلقت بها الاحكام
الشرعية وتقدم ان تلك الافعال هي افعال المكلفين فيكون المباح
منها من افعال المكلفين وعلى هذا فافعال غير المكلفين كالنائم والساهي
ليست من المباح مع ان الحد صادق عليها فالحد اذا غير مانع وايضا فقد
تعرض المصنف في قوله شرعا في رسمي الواجب والحرام دون رسم المندوب
والمكروه والمباح مع ان المدح على الفعل في المندوب وعلى الترك في المكروه لا
يثبت عندنا الا بالشرع وكذلك نفي الذم والمدح عن المباح فالصواب
ذكرها في الجميع كما فعله صاحب الحاصل والتحصيل نعم في المحصول
كما في المنهاج الا انه اشار اليه في المندوب ايضا وقد وقعت هنا اغلاط
في عدة من الشروح المشهورة فاجتنبها قال في المحصول ويسمى المباح ايضا
طلقا وحلالا **قال** الثاني ما نهي عنه شرعا فقبيح والا فحسن
كالواجب والمندوب والمباح وفعل غير المكلف والمعتزلة قالوا ما
ليس للقادر عليه العالم بحاله ان يفعله وما له ان يفعله وربما قالوا الواقع
على صفة توجب المدح او الذم فالحسن بتفسيرهم الاخير اخص **اقول**
هذا القسم ليس داخلا في المقسم اولا لان المقسم في قوله الفصل الثاني في
تقسيمها انما هو الحكم والقبيح والحسن من الافعال لا من الاحكام ومورد

التقسيم لابد ان يكون مشتركا بين اقسامه واعم منها وان يثبت تلك
لابد ان يكون صادقا عليها ومغايرا لها لا جرم ان صاحب الحاصل
قال الفصل الثاني في تقسيم الاحكام ومتعلقاتها لكن في المحصول
والتحصيل كما في المنهاج ولعل العذر في ذلك ان تقسيم الفعل الذي
تعلق به الحكم يستلزم تقسيم الحكم الى نهي وغيره وحاصل ما قاله
المصنف ان الفعل ان نهى الشارع عنه فهو القبيح كالمحرم والمكروه
وان لم ينه عنه فهو الحسن فيندرج فيه افعال المكلفين كالواجب
والمندوب والمباح وافعال غيرهم كالساهي والصبي والنائم والبهائم
وكذلك افعال الله تعالى كما قال في المحصول ومختصراته وليس
في هذه الكتب تصريح بان المكروه من القبيح او من الحسن لكن
اطلاقهم النهي يقتضي الحاقه بالقبيح ويؤيده انهم لما عدوا الاشيا
التي يعمها الحسن لم يعدوه منها وفي كلام المصنف نظر من وجهين
احدها انه قد تقرر ان هذا التقسيم انما هو في متعلقات
الحكم الشرعي ومتعلقاته هي افعال المكلفين كما علم في حد الحكم وحينئذ
فيكون قد قسم افعال المكلفين الى الحسن والقبيح ثم قسم الحسن الى
اشيا منها افعال غير المكلفين فيلزم ان يكون افعال المكلفين تنقسم الى افعال
غير المكلفين وهو معلوم البطلان **الثاني** ان فعل غير المكلف لا يخلو
اما ان يكون داخلا في قسم المباح ام لا فان كان فلا حاجة الى قوله
والمباح وفعل غير المكلف وان لم يكن داخلا في المباح وهو الذي
صرح به غيره فيكون الحد المتقدم للمباح فاسدا لانه قد حده بما لا
يتعلق بفعله وتركه مدح ولا ذم وفعل غير المكلف يصدق عليه ذلك
والاشكالان كلاهما واردان هنا على الامام واتباعه **قوله** والمعتزلة قالوا
يعني ان المعتزلة خالفونا فقالوا القبيح هو الفعل الذي ليس للقادر عليه
ان يفعله اذا كان عالما بصفته من المفسدة الداعية الى تركه كالكذب الضار
او المصلحة الداعية الى فعله كالصدق النافع واما الحسن فهو الفعل الذي

للقادر عليه العالم بحاله ان يفعله فهو الحسن ولكنه اختصر لدلالة ما
تقدم عليه فتدخل في حد القبيح الحرام فقط وفي حد الحسن الواجب
والمندوب والمباح والمكروه وفعل الله تعالى وقد علم من هذا انه اذا
لم يكن الفعل مقدورا عليه كالعاجز عن الشيء والملجأ اليه فانه لا يوصف
عندهم بحسن ولا قبح وكذلك ما لم يعلم حاله كفعل الساهي والنائم
والبهائم **قوله** وربما قالوا اي وربما ذكرت المعتزلة عبارة اخرى في حد
القبيح والحسن فقالوا القبيح هو الفعل القبيح الواقع على صفة توجب
الذم والحسن هو الفعل الواقع على صفة توجب المدح فتدخل في
حد القبيح الحرام فقط وفي حد الحسن الواجب والمندوب دون
المكروه والمباح اذ لا مدح في فعلهما مع انهما قد دخلا في حدهم الاول
للحسن لان القادر عليهما له ان يفعلهما فتلخص ان الحسن بتفسير
المعتزلة ثانيا اخص منه بتفسيرهم اولا وذلك لان كل ما كان واقعا
على صفة توجب المدح فللقادر عليه العالم بحاله ان يفعله ولا ينعكس
بدليل المكروه والمباح واما القبيح فحدهم الاول مساو لحدهم الثاني في
وهذا التقرير اعتمده فان طائفة من الشارحين قد قرروه على غير
الصواب **قال** الثالث من الحكم اما سبب او مسبب كجعل الزنا
سببا لايجاب الجلد على الزاني فان اريد بالسببية الاعلام فحق وتسميتها
حكما بحث لفظي وان اريد التاثير فباطل لان الحادث لا يؤثر في القديم
ولانه مبني على ان للفعل صفات توجب الحسن والقبح وهو باطل **اقول**
هذا التقسيم ثالث للحكم باعتبار صفة عارضة وهي كونه علة ومعلولا
واختلف الناس في القائل بهذا التقسيم فنقله الاصفهاني في شرح
المحصول عن الاشاعرة وهو مقتضى كلام صاحب التحصيل فان
عبارته قال اصحابنا ولعل القائل به منهم هو الغزالي وغيره ممن
يرى ان الاسباب الشرعية مؤثرات بجعل الشارع وقال
الايجي شارح الكتاب ان هذا التقسيم للمعتزلة ولعله الاقرب

فانه قد تقدم نقله عنهم في الاعتراضات على حد الحكم ولعل المصنف
استشعر هذا الاختلاف فبناه للمفعول فقال الحكم وعبارة المحصول والتحصيل
قالوا الحكم وحاصله ان طائفة قالوا ان الحكم كما يرد بالاقتضاء
او التخيير قد يرد بجعل الشيء سببا وشرطا ومانعا ومثلوه بالزاني
فقالوا لله تعالى في الزاني حكمان احدهما جعل الزنا سببا لايجاب
الحد وهذا حكم شرعي لانه مستفاد من الشرع من حيث ان الزنا
لا يوجب الحد لعينه بل بجعل الشرع فهو حكم سببي **والثاني** ايجاب
الحد عليه وهو الحكم المسببي اذا تقرر هذا **فاعلم** ان تقسيم المصنف
لا يستقيم فانه قسم الحكم الى سبب ومسبب والسبب هو نفس الزنا
وقد صرح به حيث قال كجعل الزنا سببا فان ذلك تصريح بشيئين **احدهما**
ان الزنا سبب **والثاني** ان جاعله كذلك هو الله تعالى واذا كان
السبب هو الزنا فلا يمكن جعله من الاحكام بل الذي يمكن جعله منها
وهو الذي ذكره صاحب هذا التقسيم انما هو الجعل نفسه فصوابه ان يقول
اما سببي او مسببي وقد صرح به صاحب الحاصل فقال السببية
من احكام الشرع **قوله** فان اريد بالسببية اي جعل الشارع
الزنا سببا لايجاب الحد هو كونه اعلاما ومعرفا له فهو حق لا نزاع
فيه فانه يجوز ان يقول الشارع متى رايت انسانا يزني فاعلم اني
اوجبت عليه الحد لكن تسمية السببية بالحكم من باب الاصطلاح
وهو بحث لفظي لانه مبني على تفسير الحكم فمن زاد فيه الوضع
فقال بالاقتضاء او التخيير او الوضع فقد جعله حكما شرعيا ومن
حذفه فليس حكما شرعيا عنده وقد تقدم ايضاحه في حد الحكم
قوله وان اريد التاثير اي وان اريد بالسببية التاثير على معنى
ان الله تعالى جعل الزنا سببا مؤثرا في ايجاب الحد فهو باطل من
وجهين **احدهما** ان الزنا حادث وايجاب الحد قديم والحادث
لا يؤثر في القديم لان تاثيره فيه يستدعي تأخر وجوده عنه او

متعارضه له الثاني ان القول بالتاثير مبني على ان الافعال مشتمله على صفات تكون هي المؤثره في الحكم والا كان تاثير الفعل في القبح دون الحسن ترجيحا بلا مرجح وهذا قول المعتزله في الحسن والقبح وهو باطل وفي الاول نظر من وجهين احدها ان الاحتجاج بعدم الحكم لا يفيد ان كان هذا التقسيم للمعتزله لانهم قايلون بحدوث الاحكام الثاني ما ذكره في التحصيل وهو انهم نحن نريد دون التاثير ولكن يجعلون تاثير الزنا انما هو في تعلق الحكم لا في نفس الحكم وهذا كما اجبنا عن قولهم حلت المراه بعد ان لم تكن بان المراد حدوث تعلق الحل والتعلق حادث فالتاثير الحادث في امر حادث قال الرابع الصحه استتباع الغايه وبازايها البطلان والفساد وغايه العبادة موافقة الامر عند المتكلمين وسقوط القضا عند الفقها فصلاة من ظن انه متطهر صحيحه على الاول لا الثاني وابو حنيفه سمى ما لم يشرع باصله ووصفه كبيع الملاقيح باطلا وما شرع باصله دون وصفه كالربا فاسدا اقول هذا التقسيم اخر للحكم باعتبار اجتماع الشروط المعتبره في الفعل وعدم اجتماعها فيه سوا كان عباده او معامله فنقول غايه الشي هو الاثر المقصود منه كحل الانتفاع بالمبيع مثلا فان ترتب الغايه على الفعل وتبعته في الوجود كان صحيحا فاستتباع الغايه هو طلب الفعل لتتبعه غايته وترتب وجودها على وجوده لان السين للطلب كما يستعطي فكانه جعل الفعل الصحيح طالبا ومقتضيا لترتيب اثره عليه مجازا وللقايل ان يقول المبيع قبل القبض صحيح مع انه لم يترتب عليه حل الانتفاع وايضا فالخلع الفاسد والكتابه الفاسده يترتب عليهما اثرهما من البينونه والعتق مع انهما غير صحيحين قوله وبازايها البطلان والفساد يعني ان البطلان والفساد لفظان مترادفان ومعناهما

لكون

كون الشي لم يستتبع غايته فعلى هذا يكونان بازا الصحه اي مقابلان لها يقال جلس فلان بازا فلان وبحذاه اي مقابله اشار الى ذلك الجوهري في الصحاح واعلم ان دعوى الترادف مطلقا ممنوعه فان ذلك خاص ببعض ابواب الفقه كالصلاة والبيع واما الحج فقد فرقنا فيه بين الفاسد والباطل وكذلك العاريه والكتابه والخلع وغيرها وقد ذكرت تصوير هذه المسايل وفايده الفرق بين الصيغتين مبسوطا في باب العاريه من التنقيح فليراجع هناك قوله وغايه العبادات الى اخره لما ذكر ان الصحه استتباع الغايه اراد ان يفسر الغايه وهي في المعاملات عباره عن ترتب اثارها عليها قاله في المحصول ولم يذكره المصنف هنا اكتفا بما اشار اليه في اول الكتاب حيث قال والمعنى بالصحه اباحه الانتفاع وبالبطلان حرمته واما الغايه في العبادات ففي صحتها فقال المتكلمون موافقه الامر وقال الفقها سقوط القضا وفايده الخلاف تظهر فيمن صلى على ظن الطهاره اي ثم تبين له انه محدث فان صلاته صحيحه على راي المتكلمين لموافقه الامر اذ الشخص مامور بان يصلي بطهاره سوا كانت معلومه او مظنونه وفاسده عند الفقها لعدم سقوط القضا فان قيل اذا لم يتبين له انه محدث فواضح انه لا قضا عليه وليس كلامكم فيه وان تبين وجب القضا عند الفقها وعند المتكلمين القايلين بالصحه ايضا كما قاله في المحصول فما وجه الخلاف قلنا الخلاف في اطلاق الاسم وممن نبه عليه القرافي ويتخرج على صلاة فاقد الطهورين اذا امرناه بها وفي تسميتها صحيحه او باطله خلاف لاصحاب الشافعي حكاه الامام في النهايه فولد منه المتولي في كتاب الايمان من ذلك وجهين وبنى عليهما لو حلف لا يصلي لكن تفسير الفقها منتقض بصلاة المتيمم في الحضر لعدم الما والمتيمم لشده البرد وواضع الجباير على غير طهر وغير ذلك فانها صحيحه مع وجوب القضا وايضا فالجمع يوصف بالصحه والاجزا ولا قضا لها قوله وابو حنيفه سمى يعني الحنفيه

الخلاف م

فرقوا بين الفاسد والباطل فقالوا ان الباطل هو ما لم يشرع باصله ولا
وصفه كبيع الملاقيح وهو ما في بطون الامهات فان بيع الحمل وحده
غير مشروع البتة وليس امتناعه لامر عارض والفاسد ما كان اصله
مشروعا ولكن امتنع لوصف عارض كبيع الدرهم بالدرهمين فان
الدراهم مثل القبض قابلة للبيع وانما امتنع لاشتمال احد الجانبين
على الزيادة وفائدة هذا التفصيل عندهم ان المشتري يملك المبيع
في الشراء الفاسد دون الباطل **فائدة** قال الجوهري الملاقيح
ما في بطون الامهات الواحدة ملقوحة من قولهم لقحت كالمجنون من
جن **قال** والاجزاء هو الاداء الكافي لسقوط التعبد به وقيل سقوط
القضاء ورد بان القضاء حينئذ لم يجب لعدم الموجب فكيف سقط وبانكم
تعللون سقوط القضاء به والعلة غير المعلول وانما يوصف به وبعدمه
ما يحتمل وجهين كالصلاة لا المعرفة ورد الوديعة **اقول** معنى الاجزاء
وعدمه قريب من معنى الصحة والبطلان كما قال في المحصول فلذلك
استغنى المصنف عن افرادهما بقسم وذكرهما عقب التقسيم المذكور
للصحة والبطلان وبين الاجزاء والصحة فرق وهو ان الصحة اعم لانها
تكون صفة للعبادات والمعاملات واما الاجزاء فلا يوصف به الا العبادات
فقوله الاداء اي الاتيان من قولهم ادى الدين اي اعطاه ومنه قوله
تعالى فليؤد الذي اؤتمن امانته فدخل فيه الاداء المصطلح عليه
والقضاء والاعادة فرضا كان او نفلا وادعى بعض الشارحين ان
القضاء والاعادة لا يوصفان بالاجزاء لاعتقاده ان المراد بالاداء هو
المصطلح عليه وهو غلط وقد صرح في المحصول بلفظ الاتيان عوضا
عن لفظ الاداء فدل على ما قلناه لكن المصنف تبع في هذه العبارة صاحب
الحاصل **وقوله** الكافي لسقوط التعبد به اي لسقوط طلبه وذلك
بان تجتمع فيه الشرائط وتنتفي عنه الموانع واحترز به عما ليس كذلك
وقال في التحصيل اجزاء الفعل هو ان يكفي الاتيان به في سقوط التعبد

بلغ

يجعل

به فحصل الاجزاء هو الاكتفاء بالاتي لا الاتيان بما يكفي وهو الصواب
لان الاكتفاء هو مدلول الاجزاء قال الجوهري في الصحاح واجزأني
الشيء كفاني **قوله** وقيل سقوط القضاء يعني ان الفقهاء قالوا الاجزاء هو
سقوط القضاء وقد سبق نقله في الصحة عنهم والصواب على هذا القول
التعبير بالاسقاط لا بالسقوط وهي عبارة الحاصل وابن الحاجب ثم
شرع المصنف في ابطاله بوجهين مستغنيا بذلك عن ابطاله في الكلام
على حد الصحة **احدهما** واليه اشار بقوله ورد بان القضاء حينئذ
لم يجب وتقريره من وجهين **الاول** وعليه اقتصر في المحصول والحاصل
والتحصيل وغيرها ان القضاء انما يجب بامر جديد فاذا امر الشارع
بالعبادة ولم يامر بقضائها فاتى بها فانها توصف بالاجزاء مع ان القضاء
حينئذ لم يجب لعدم الموجب له وهو الامر الجديد واذا لم يجب لا
يقال سقط لان السقوط فرع عن الثبوت **التقرير الثاني** ان الموجب
للقضاء هو خروج الوقت من غير الاتيان بالفعل فاذا اتى بالفعل
في الوقت على وجهه فقد وجد الاجزاء ولم يوجد وجوب القضاء لعدم
الموجب له وهو خروج الوقت واذا لم يصدق وجوب القضاء لا يقال
سقط لان سقوط الشيء فرع عن ثبوته **قوله** وبانكم تعللون به سقوط
القضاء به هذا هو الوجه **الثاني** من الوجهين اللذين ابطل بهما تفسير
الاجزاء بسقوط القضاء **وتقريره** انكم ايها الفقهاء تعللون سقوط
القضاء بالاجزاء فتقولون سقط قضاؤه لانه اجزأ والعلة غير المعلول
فيكون الاجزاء غير السقوط فكيف تقولون انه هو **ولقائل** ان يقول
لا يلزم من كونه علة ان لا يصح التعريف به لان هذا التعريف رسمي والرسم
يكون باللازم للماهية واللازم غير الملزوم **واعلم** ان الامام في المحصول
والمنتخب استدل بهذا التعليل على العكس مما قاله المصنف فقال ولانا
نعلل وجوب القضاء بعدم الاجزاء والعلة غير المعلول فيكون وجوب
القضاء مغايرا لعدم الاجزاء وتبعه على ذلك في التحصيل وما قاله المصنف

اولى لان دعوى الفقها اتحاد الاجزا وسقوط القضا وهو انما يثبت
المغايرة بين القضا وعدم الاجزا فاثبات المغايرة في غير موضع دعوى
الاتحاد لكن المقصود ايضا يحصل لان دعوى اتحاد الاجزا وعدم
القضا يلزمها اتحاد عدم الاجزا والقضا وقد ابطل اللازم باثبات المغايرة
بين عدم الاجزا والقضا فبطل الملزوم الذي هو المدعى وهو اتحاد
الاجزا وعدم القضا **فان قلت** لم عدل المصنف عن قول الامام
لانا نعلل الى قوله لانكم تعللون **قلنا** لمعنى لطيف وهو انه لو قال
لانا نعلل سقوط القضا بالاجزا لكان يرد عليه ما اورده هو عليهم
وهو ان سقوط القضا يستدعي ثبوته مع انه غير ثابت فاسند الى
الفقها الالزام اطلاق هذه العبارة وهذا الايراد على عبارة الامام
لانه علل وجوب القضا بعدم الاجزا ولا شك في انه سبب الاجزا
وجب القضا وهذا هو السبب في ادراك الامام التكليف في ابطال
الدعوى باللازم وقد وقع صاحب الحاصل في هذا الاعتراض فانه
قال لانا نعلل سقوط القضا بالاجزا وكانه استشعر انه على غير محل
النزاع فاتى به مطابقا فوقع في اعتراض اخر والمصنف سلم من الاعتراض
فانه ابطل الدعوى بالمطابقة لا باللازم كما صنع الامام واسنده الى
الفقها فخلص من السوال الوارد على صاحب الحاصل وهذا من محاسن
الكتاب التي غفل عن مثلها الشارحون وهو كثير جدا وستراه ان شا
الله تعالى **قوله** وانما يوصف به وبعدمه يعني ان الذي يوصف
بالاجزا وبعدم الاجزا هو الفعل الذي يحتمل ان يقع على وجهين احدهما
معتد به شرعا لكونه مستجمعا للشرايط المعتبرة فيوصف بالاجزا
والاخر غير معتد به لاستجماعه شرطا من شروطه فيوصف بعدم الاجزا كالصلاة ٥
والصوم والحج فاما الذي لا يقع الا على جهة واحدة فلا يوصف بالاجزا
وعدمه كمعرفة الله تعالى فانه ان عرفه بطريق ما فلا كلام وان لم يعرفه
فلا يقال عرفه معرفة غير مجزية لان الغرض انه ما عرف وكذلك ايضا

رد الوديعة لانه اما ان يردها الى المودع او لا فان ردها فلا كلام
والا فلا رد البتة هكذا قال الامام في المحصول وتبعه عليه صاحب
التحصيل ثم المصنف وهو في المعرفة صحيح واما في رد الوديعة فلا
لان المودع اذا حجر عليه لسفه او جنون فلا يجري الرد عليه
بخلاف ما اذا لم يحجر عليه فتلخص ان رد الوديعة يحتمل وقوعه على
وجهين فالصواب حذفه كما حذفه صاحب الحاصل **قال** الخامس
العبادة ان وقعت في وقتها المعين ولم يسبق باد لخلل فادا والا
فاعادة وان وقعت بعده ووجد فيه سبب وجوبها فقضا
وجب اداوه كالظهر المتروك قصدا او لم يجب وامكن كصوم المسافر
والمريض او امتنع عقلا كصلاة النايم او شرعا كصوم الحايض ولو
ظن المكلف انه لا يعيش الى اخر الوقت تضيق عليه فان عاش وفعل
في اخره فقضا عند القاضي ابي بكر اداء عند الحجة اذ لا عبرة بالظن البين
خطاوه **اقول** هذا تقسيم اخر للحكم باعتبار الوقت المضروب
للعبادة وحاصله ان العبادة اما ان يكون لها وقت معين اي
مضبوط بنفسه محدود الطرفين ام لا فان لم يكن لها وقت معين
فلا توصف بالادا ولا بالقضا سوا كان لها سبب كالنجدة وسجود
التلاوة وانكار المنكر وامتثال الامر اذا قلنا انه على الفور او لم يكن
كالصلاة المطلقة والاذكار وقد توصف بالاعادة كما اذا اتى بذات
السبب على نوع من الخلل فتداركها ولم يتعرض المصنف ولا الامام
لهذا القسم وان كان لها وقت معين فلا يخلو اما ان تقع في وقتها
او قبله او بعده فان وقعت قبل وقتها حيث جوزه الشارع فيسمى
تعجيلا كاخراج زكاة الفطر ولم يتعرض المصنف ايضا ولا الامام لهذا
القسم وان وقعت في وقتها ولم يسبق باد لخلل اي باتيان مشتمل
على نوع من الخلل فهو الادا فاراد المصنف بالادا المذكور اولا معناه
اللغوي وبالادا الثاني معناه الاصطلاحي ويرد على المصنف قضا الصوم

فان الشارع جعل له وقتا معينا لا يجوز تاخيره عنه وهو من حين الفوات الى رمضان السنة الثانية فاذا فعله فيه كان قضا مع ان حد الادا منطبق عليه فيسمى اداء بزيد اولا فيعول في وقتها المعين اولا وجسد فلا يرد لان هذا الوقت المعين وقت ثان لا اول وايضا فانه اذا اوقع ركعة في الوقت كانت ادا مع ان صلاته لم تقع في وقتها بل الواقع هو البعض **قوله** والا اي وان سبقت بالادا المختل فهو الاعادة كالصلاة المامور بها والحج المامور به بعد الاتيان بهما على نوع من الخلل كترك النية مثلا **فان قيل** اذا افسد الحج بالجماع فتداركه فانه يكون قضا كما قاله الفقهاء مع انه واقع في وقته وهو العمر **فالجواب** انه انما يكون العمر كله وقتا اذا لم يحرم به احراما صحيحا فاما اذا احرم به فانه يتضيق عليه ولا يجوز الخروج منه وتاخيره الى عام اخر ويلزم من ذلك فوات وقت الاحرام به فاذا افسد الحال فعله بعد ذلك فيكون قضا للفوات بخلاف من اتى به عقب مسعفه وقد سلكوا هذا المسلك ايضا بعينه في الصلاة فقالوا انه اذا احرم بالصلاة وافسدها ثم اتى بها في الوقت فانها تكون قضا يترتب عليه جميع احكام القضا لفوات وقت الاحرام بها لاجل ما قررناه من امتناع الخروج نص على ذلك القاضي الحسين في تعليقه والمتولي في التتمه والروياني في البحر كلهم في باب صفة الصلاة في الكلام على النية وقد ذكرته مبسوطا في الشرح قص الكبير المسمى بالمهمات وهو الكتاب الذي لا يستغنى عنه واذا تقرر هذا فكلام الاصوليين لا ينافيه فليحمل عليه **قوله** وان وقعت بعده اي ان وقعت العبادة بعد وقتها المعين سوا كان الوقت مضيقا او موسعا كما قال في المحصول ووجد فيه اي في الوقت سبب وجوبها فانها تكون قضا ويدخل فيه ما اذا مات فحج عنه وليه فانه يكون قضا كما صرحوا به لو فرغ عنه بعد وقته الموسع اذ الموسع قد يكون بالعمر وقد يكون بغيره كما سياتي **وقوله** ووجد فيه سبب وجوبها احترز به عن وجهين

احدها ان النوافل تقضى على مذهبنا مع انه لم يوجد بها شيء من الوجوب ويدل عليه ايضا انها توصف بالادا والاعادة كما اقتضاه كلامه فانه قسم العبادة وهي اعم من الفرض والنفل ولم يقسم العبادة بقيد وجوبها ويرد عليه ايضا صلاة الصبي بعد وقتها فانه مامور بالقضا **الثاني** ان دخول الوقت هو السبب في الوجوب وقد ذكره عند قوله والقضا يتوقف على السبب لا الوجوب فكيف يجعله مغايرا للوجوب حتى يشترطه مع مضي الوقت فان كان مراده انه لا يوصف بالقضا الا ما كان اداؤه واجبا فهو فاسد لانه سيصرح بعد هذا التعليل بعكسه وقد وقع صاحب التحصيل فيما وقع فيه المصنف فقال وان اديت خارج وقتها المضيق او الموسع سميت قضا ان وجد سبب وجوب الادا والمحصول والحاصل سالمان من هذا الاعتراض وذلك لان الامام ذكر في اول التقسيم ان الواجب اذا ادي بعد خروج وقته المضيق او الموسع سمي قضا ولم يذكر غير ذلك ثم قال بعد ذلك وههنا بحثان فذكر الاول ثم قال الثاني ان الفعل لا يسمى قضا الا اذا وجد سبب وجوب الادا مع انه لم يوجد الادا ثم تارة يجب الادا وتارة يمتنع عقلا وتارة يمتنع شرعا الى اخر ما قال فذكر ان القضا هو ما فعل بعد خروج وقته وعبر عنه ثانيا بتقدم سبب الوجوب ولكن عبر بذلك ردا على من قال ان القضا يتوقف على الوجوب فضم المصنف الثاني الى الاول حالة الاختصار وعطف عليه وكذلك صاحب التحصيل ظنا منهما انه اخر في المسالة وهو غلط بلا شك نعم كلام الامام يوهم ان النوافل لا تقضى لكنه لا يرد عليه فانه ذكر في اول التقسيم ان العبادة توصف بالادا والقضا والاعادة ولم يخصها بالواجب ثم قال فالواجب اذا ادي في وقته سمي ادا الى اخر ما قال فعلمنا ان ذكر الواجب من باب التمثيل فقط وقد وقعت اغلاط عدة لكثير من الشراح في هذه المسالة فاجتنبها واعتمد ما ذكرته **قوله** وجب

اداؤه الى اخره يعني ان القضاء على اقسام تارة يكون اداؤه واجبا كالظهر
المتروكة قصدا بلا عذر وتارة لا يجب اداؤه ولكنه كان ممكنا كصوم المسافر
والمريض وتارة لا يجب ولا يمكن ايضا اما من جهة العقل كصلاة النائم
والمغمى عليه في رمضان من اول الوقت الى اخره لان القصد الى العبادة
مستحيل عقلا مع الغفلة عنها لانه جمع بين النقيضين واما من جهة
الشرع كصوم الحائض فان المانع من صومها هو الشرع لا العقل
قوله ولو ظن المكلف الى اخره اذا ظن المكلف انه لا يعيش الى اخر
الوقت الموسع تضيق عليه الوقت اتفاقا وحرم عليه التاخير اعتبارا
بظنه وصورة ذلك ان يطالب اولياء الدم مثلا باستيفاء القود
من الجاني بحضرة الامام او نائبه وحضر الجلاد وامر بقتله ومثله
ايضا ما اذا اعتادت المراة ان ترى الحيض بعد مضي اربع ركعات
مثلا بعد زوال الشمس من وقت الظهر فان الوقت يتضيق عليها نص عليه امام الحرمين بين
في النهاية في الكلام على مبادرة المستحاضة اذا تقرر ذلك فان عصى
ولم يفعل ثم اتفق ان اولياء الدم عفوا عنه او لم يات الحيض ففعله
في وقته الاصلي لكن بعد الوقت المضيق بحسب ظنه فهو قضاء عند القاضي عن
ابي بكر لانه اوقعه بعد الوقت المضيق عليه شرعا واداء عند حجة الاسلام
الغزالي لانه وقع في وقته المعين بحسب الشرع واما ظنه فقد تبين خطاؤه
فلا اعتبار به قال السادس الحكم ان ثبت على خلاف الدليل
لعذر فرخصة كحل الميتة للمضطر والقصر والفطر للمسافر واجبا ومندوبا
ومباحا والا فعزيمة اقول هذا تقسيم اخر للحكم باعتبار كونه على وفق
الدليل وخلافه وحاصله ان الحكم ينقسم الى رخصة وعزيمة فالرخصة في
اللغة التيسير والتسهيل قال الجوهري الرخصة في الامر خلاف
التشديد فيه ومن ذلك رخص السعر اذا تيسر وسهل وهي بسكون
الخاء وحكي انضمامها واما الرخصة بفتح الخاء فهو الشخص الاخذ بها كما قاله
الامدي وفي الاصطلاح ما ذكره المصنف وهو الحكم الثابت على خلاف

الدليل

الدليل لعذر فالحكم جنس وقوله الثابت اشارة الى ان الترخص لا
بد له من دليل والا لزم ترك العمل بالدليل السالم عن المعارض ونبه عليه
بقوله الثابت لانه لو لم يكن لدليل لم يكن ثابتا بل الثابت غيره وقوله على
خلاف الدليل احترز به عما اباحه الله تعالى من الاكل والشرب وغيرهما
فلا يسمى رخصة لانه لم يثبت على المنع منه دليل كما سيأتي في الافعال
الاختيارية واطلق المصنف الدليل ليشمل ما اذا كان الترخص
لجواز الفعل على خلاف الدليل المقتضي للتحريم كاكل الميتة وما اذا
كان لجواز الترك اما على خلاف الدليل المقتضي للوجوب كجواز الفطر في
السفر واما على خلاف الدليل المقتضي للندب كترك الجماعة بعذر
المطر والمرض ونحوها فانه رخصة بلا نزاع وكالابراد عند من
يقول انه رخصة وبهذا يعلم ان قول الامدي وابن الحاجب
هو المشروع لعذر مع قيام المحرم غير جامع قوله لعذر يعني المشقة
والحاجة واحترز به عن شيئين احدهما الحكم الثابت بدليل راجح
على دليل اخر معارض له الثاني التكاليف كلها فانها احكام ثابتة
على خلاف الدليل ومع ذلك ليست برخصة لانها لم تشرع لاجل
المشقة وانما قلنا انها على خلاف الدليل لان الاصل عدم التكاليف والا صل
من الادلة الشرعية وقد صرح القرافي بذلك اعني بكون التكليف على
خلاف الدليل واطال الاستدلال عليه في شرح المحصول والتنقيح ولا
ذكر لهذا القيد في المحصول والمنتخب ولا في التحصيل والحاصل فان قيل
الحكم الثابت بالناسخ لاجل المشقة كعدم وجوب ثبات الواحد للعشرة
في القتال ونحوه ليس برخصة مع ان الحد يصدق عليه قلنا لا نسلم
ان تسمية المنسوخ دليلا انما هو على سبيل المجاز قوله كحل الميتة
للمضطر الى اخره يعني ان الرخصة تنقسم الى ثلاثة اقسام واجب ومندوب
ومباح فالواجب اكل الميتة للمضطر على الصحيح المشهور في مذهبنا واما المندوب وبه
فالقصر للمسافر بشرط المعروف وهو بلوغه ثلاثة ايام فصاعدا واما المباحة

تمثيل له المصنف بالفطر للمسافر فقوله واجبا ومندوبا ومباحا من باب
اللف والنشر فالاول للاول والثاني للثاني والثالث للثالث وهكذا
ذكر ابن الحاجب ايضا وتمثيل المباح بالفطر لا يستقيم لانه ان تضرر
بالصوم فالفطر افضل وان لم يتضرر فالصوم افضل فليست للصوم
حالة يستوي فيها الفطر وعدمه وذلك هو حقيقة المباح فان قيل
مراده المباح بتفسير الامدي وهو جواز الفعل ليشامل للواجب
والمندوب والمكروه والمباح المصطلح عليه ومن ذلك قوله صلى الله عليه
وسلم ابغض المباح الى الله تعالى الطلاق قلنا لو اراد ذلك لما جعله
قسيما للواجب والمندوب وعطفه عليهما فجعله لذلك دليل على ارادة
المستوي الطرفين وقد يقال مراده بالمباح ما ليس فعله راجحا وهو
غير الواجب والمندوب ولكنه ايضا خلاف الاصطلاح والصواب تمثيله
بالسلم والعرايا والاجارة والمساقاة وشبه ذلك من العقود فانها
رخصة بلا نزاع لان السلم والاجارة عقدان على معدوم والمساقاة على
معدوم ومجهول والعرايا بيع الرطب بالتمر جوزت للحاجة وقد ثبت
التصريح بذلك في الحديث الصحيح فقال وارخص في العرايا ومع كونها
رخصة فهي مباحة لا طلب في فعلها ولا في تركها فيصدق عليها الحد فيقال
حكم ثابت على خلاف الدليل لعذر ولا يصح تمثيل المباح بمسح الخف لان
غسل الرجل افضل منه كما جزم به المتقدمون من اصحابنا والمتاخرون
ومنهم ابن الرفعة في الكفاية والنووي في شرح المهذب ولا نعلم فيه
خلافا قوله والا فعزيمة اي وان ثبت الحكم لكن لا على خلاف الدليل
لعذر فهو العزيمة فيعلم بذلك ان العزيمة في الاصطلاح هو الحكم الثابت
لا على خلاف الدليل كاباحة الاكل والشرب او على خلاف الدليل
لكن لا لعذر كالتكاليف واما في اللغة فهو القصد المؤكد ومنه عزمت على
فعل الشيء قال الجوهري عزمت على كذا عزما وعزما بالضم وعزيمة
وعزيما اذا اردت فعله وقطعت عليه قال تعالى فنسي ولم نجد له عزما

اي حرما وها هنا بحثان احدهما ان المصنف قد تبع صاحب
الحاصل في جعل الرخصة والعزيمة قسمين للحكم وذكر القرافي في كتبه
ايضا مثله وجعلها غير هؤلاء من اقسام الفعل منهم الامدي وابن الحاجب
والامام فقال في المحصول الفعل الذي يجوز للمكلف الاتيان به اما ان
يكون عزيمة او رخصة هذا لفظه بحروفه وذكر في المنتخب ايضا مثله
فانه قسم المباح الى الرخصة والعزيمة واراد المباح بتفسير الامدي
وهو ما يجوز فعله واجبا كان او غيره وكلام التحصيل ايضا قريب منه
ونقل القرافي عن المحصول انه فسر الرخصة بجواز الاقدام على الفعل
مع قيام المانع والعزيمة بجواز الاقدام مع عدم المانع وهو غلط على
المحصول فانه انما فسره بالفعل البحث الثاني ان حد العزيمة في كلام
المصنف يدخل فيه الاحكام الخمسة والامام فخر الدين في المحصول وغيره
جعلها يطلق على الجميع ما عدا المحرم فانه جعل مورد التقسيم
الفعل الجائز كما تقدم والقرافي خصها بالواجب والمندوب
لا غير فقال في حدها طلب الفعل الذي لم يشتهر فيه مانع شرعي
قال ولا يمكن ان يكون المباح من العزائم فان العزم الطلب المؤكد
فيه ومنهم من خصها بالواجب فقط وبه جزم الغزالي في المستصفى
والامدي في الاحكام ومنهم السول وابن الحاجب في المختصر الكبير ولم
يصرح بشيء في المختصر الصغير فقالوا العزيمة ما لزم العباد بايجاب
الله تعالى ولم يذكر ابن الحاجب هذا القيد قال
الفصل الثالث في احكامه وفيه مسائل الاولى الوجوب قد يتعلق
بمعين وقد يتعلق بمبهم من امور معينة كخصال الكفارة ونصب
احد المستعدين للامامة وقالت المعتزلة الكل واجب على معنى انه لا يجوز
الاخلال بالجميع ولا يجب الاتيان به فلا خلاف في المعنى وقيل الواجب
معين عند الله تعالى دون الناس ورد بان المعين يحيل ترك
ذلك الواجب والمخير يجوزه وثبت اتفاقا في الكفارة فانتفى الاول

وكذا حصر وما اعطاه الله تعالى عن الندم

قبل تحقق ان المكلف يختار الفعل او يعين ما يختاره او يسقط بفعل
غيره واجيب عن الاول بانه يوجب تفاوت المكلفين فيه وهو خلاف
النص والاجماع وعن الثاني ان الوجوب محقق قبل اختياره وعن
الثالث بان الاتي بالفعل اتى بالواجب اجماعا **اقول** عقد المصنف
هذا الفصل لاحكام الحكم الشرعي وجعله مشتملا على سبع مسايل والامام
فخر الدين ذكر ذلك في الاوامر والنواهي وجعل الاربعة الاخيرة
من هذه المسايل السبع في الاحكام كما ذكره المصنف واما الثلثة
الاولى فجعلها في اقسامه لا في احكامه فقال النظر الاول في الوجوب
والبحث اما في اقسامه او احكامه اما اقسامه فاعلم انه بحسب المامور
به ينقسم الى معين ومخير وبحسب وقته الى مضيق وموسع وبحسب
المامور الى واجب على التعيين وواجب على الكفاية هذا كلامه وذكر
مثله صاحب الحاصل والتحصيل والمصنف جعل الكل في احكام
الحكم وليس بجيد لانه اطلق الحكم وانما هي اقسام للوجوب خاصة
المسئلة الاولى في انقسام المامور به الى معين ومخير اعلم ان
الوجوب قد يتعلق بشي معين كالصلاة والحج وغير ذلك ويسمى
واجبا معينا وقد يتعلق بواحد مبهم من امور معينة اي باحدها
ويسمى واجبا مخيرا ثم هذا على قسمين فقسم يجوز الجمع بين تلك الامور
ويكون ايضا افرادها محصورة كخصال الكفارة فان الوجوب تعلق
بواحد من الاطعام والكسوة والعتق ومع ذلك يجوز اخراج الجميع
وقسم لا يجوز الجمع ولا تكون افراده محصورة كاقامة الامام الاعظم
ووجدنا جماعة قد استعدوا للامامة اي اجتمع فيهم الشرايط فانه
يجب على الناس ان ينصبوا منهم واحدا ولا يجوز نصب زيادة عليه
وذكر المصنف هذين المثالين لاجل هذا المعنى ولا يتصور التكليف بواحد
منهم من امور مبهمة لانه تكليف بما لا يعلمه الشخص ويكون الواجب احدا مبهما
من امور اي احدها لا بعينه نقله في المحصول والمنتخب عن الفقها فقط ولم

بنقل

ينقل عن الاصوليين تصريحا بموافقتهم ولا بمخالفتهم بل ظاهر كلامه المخالفة
لانه ابطل ما استندوا به وكذلك نقل صاحب الحاصل والتحصيل ثم
نقله الامدي عن الفقها والاشاعرة وارتضاه واختاره ايضا ابن الحاجب
ولك ان تقول احد الاشيا قدر مشترك بين الخصال كلها لصدقه على
كل واحد منها وحينئذ فلا تعدد فيه وانما التعدد في محاله لان المتواطي
موضوع لمعنى واحد صادق على افراد كالانسان وليس موضوعا لمعان
متعددة واذا كان احد الخصال هو متعلق الوجوب كما تقدم استحال
فيه التخيير وانما التخيير في الخصوصيات وهي خصوص الاطعام مثلا
او الكسوة او الاعتاق فالذي هو متعلق الوجوب لا تخيير فيه والذي
هو متعلق التخيير لا وجوب فيه وهذا نافع في كثير من المباحث الاتية
فافهمه **واعلم** ان المصنف حكى في هذه المسئلة ثلث مذاهب احدها ما
تقدم والثاني ما نقله عن المعتزلة ان الامر بالاشيا على التخيير يقتضي
وجوب الكل على التخيير قالوا والمراد من قولنا ان الكل واجب على التخيير
هو انه لا يجوز للمكلف ترك جميع الافراد ولا يلزمه الجمع بينها وهذا
بعينه هو قول الفقها فلا خلاف في المعنى وحينئذ فلا حاجة الى
دليل يرد عليهم **فان قيل** بل الخلاف في المعنى وهو الثواب على الجميع
والعقاب عليه **قلنا** لا فان الامدي نقل عنهم في الاحكام انه لا ثواب
ولا عقاب الا على البعض **واعلم** ان وصف الكل بالوجوب يلزمنا ايضا
القول به لان كل حكم ثبت للاعم ثبت للاخص بالضرورة ولا استحالة عليه
وقد تقدم ان الوجوب ثابت لمسمى احدى الخصال فيكون ثابتا لكل واحد
منها لا استحالة عليه نعم يصدق على كل واحد انه ليس بواجب باعتبار
خصوصه والمذهب الثالث ان الواجب معين عند الله تعالى غير
معين عندنا وهذا القول يسمى قول التراجم لان الاشاعرة يروونه عن المعتزلة
والمعتزلة يروونه عن الاشاعرة كما قال في المحصول ولما لم يوقف على قايل عبر
المصنف عنه بقوله قيل وهذا المذهب باطل لان التكليف بغير معين

الله تعالى غير معين للعبد ولا طريق له الى معرفته بعينه من التكليف بالمحال
وابطله المصنف بان مقتضى التعيين انه لا يجوز العدول عن ذلك الواحد
المعين ومقتضى التخيير جواز العدول عنه الى غيره والجمع بينهما متناقض
فاذا ثبت احدهما بطل الاخر والتخيير ثابت منا بالاتفاق منا ومنكم
فيبطل الاول الذي هو التعيين قوله قيل يحتمل الى اخره اي اعترض
الخصم على الرد المذكور من قبله باوجه احدها لا نسلم ان مقتضى التخيير
تجويز ترك ذلك الواحد المعين لجواز ان الله تعالى يلهم كل مكلف عند
التخيير الى اختيار ما عينه له الثاني انه يحتمل ان الله تعالى يعين
ما اختاره للوجوب الثالث انا لا نسلم ايضا ان التعيين يحتمل ترك
ذلك الواحد المعين فان الواجب المعين قد يسقط بفعل غيره كما
سقطت الجلسة الفاصلة بين السجدتين بجلسة الاستراحة
وغسل الرجل بمسح الخف والسنة الواجبة في خمس من الابل باخراج
البعير وشبه ذلك واجاب المصنف عن الاول بانه لو كان الواجب
واحدا معينا وبخياره المكلف لكان كل من اختار شيئا يكون هو
الواجب عليه دون غيره من الخصال فيكون الواجب على هذا غير
الواجب على الاخر عند اختلافهم في الاختيار لكن التفاوت بين المكلفين
في ذلك باطل بالنص والاجماع اما النص فلان الاية الكريمة دالة على ان
كل خصلة من الخصال مجزية لكل مكلف واما الاجماع فلان العلماء
متفقون على ان المكلفين سواء في ذلك وان الذي اخرج خصلة
لو عدل الى الاخرى لاجزأته ووقعت واجبة وهذا الجواب لم يذكره
الامام ولا اتباعه بل تمسكوا بالثاني فقط واجاب عن الثاني وهو
كون تعين باختياره بان الوجوب ثابت قبل اختيار المكلف اجماعا مع ان الواجب
في تلك الحالة لا يستقيم ان يكون واحدا معينا لان الغرض ان التعيين موقوف
على اختياره وقد فرضنا ان لا اختيار واجاب عن الثالث بانه لو كان
الواجب واحدا معينا والاتي به بدلا عنه يسقطه لكان الاتي به ليس

اتيا

اتيا بالواجب بل بدله لكن الاجماع منعقد على ان الشخص الاتي باي واحدة
شئت من الخصال هو ات بالواجب اجماعا قال وقيل ان اتى بالكل
معا فالامتثال اما بالكل فالكل واجب او بكل واحد فيجتمع مؤثرات على اثر واحد
او بواحد غير معين ولم يوجد او معين وهو المطلوب وايضا الوجوب بواحد م
معين فيستدعي معينا وليس الكل ولا كل واحد وكذا الثواب على الفعل
والعقاب على الترك فاذا الواجب واحد معين اقول احتج الذاهب الى
ان الواجب واحد معين بان فعل الواجب له صفات وهي اسقاط الفرض
وكونه واجبا واستحقاق ثواب الواجب وتركا ايضا خاصة وهي استحقاق
العقاب وهذه الاربع تدل على انه واحد معين ثم ذكر المصنف هذه الاو هذه صاف
على الترتيب مبتدئا باسقاط الفرض وعبر عنه بالامتثال فقال اذا اتى المكلف
بالخصال جميعها في وقت واحد فلا شك في كونه ممتثلا وهذا الامتثال
لا جائز ان يكون معللا بالكل من حيث هو كل على معنى انه يكون المجموع
هو العلة في اسقاط الواجب وكل واحد جزء من اجزاء العلة وهو
المسمى بالكلي المجموعي لانه يلزم ان يكون الكل واجبا ولا جائز ان
يكون معللا بكل واحد وهو المسمى بالكلي التفصيلي لانه يلزم
اجتماع مؤثرات وهي الاعتاق والصيام والاطعام على اثر واحد
وهو الامتثال وذلك محال لان استناده الى هذا يستغني به عن استناده د
الى ذاك واستناده الى ذاك يستغني به عن استناده الى هذا فيستغني
كل منهما عن الاخر ويفتقر كل منهما بدلا عن الاخر فيكون محتاجا
اليهما معا ومستغنيا عنهما معا ولا جائز ان يكون الامتثال معللا بواحد
غير معين لانه لا وجود له اذ كل موجود فهو في نفسه معين ولا
ابهام البتة في الوجود الخارجي انما الابهام في الذهن فقط فاذا انتفى
ذلك كله تعين ان الامتثال حصل بواحد معين عند الله تعالى
مبهم عندنا وهو المطلوب قوله وايضا الوجوب معين الى اخره
هذا دليل ثان على ان الواجب واحد معين وهو الوصف الثاني

من جملة الاوصاف المتقدم ذكرها وتقريره من وجهين احدهما ان الحكم
الشرعي متعلق بفعل المكلف والوجوب حكم متعين من بين الاحكام الخمسة
وهو معنى من المعاني يستدعي محلا معينا يتعلق به ويوصف ذلك المحل بانه
واجب لان غير المعين لا يناسب المعين ولا وجود له ايضا في نفسه فيمتنع
وصفه بالوجوب لاستحالة اتصاف المعدوم بالصفة الثبوتية فبطل ان يكون غير
معين ولا جائز ان يكون المعين هو الكل ولا كل واحد لعدم وجوبه فتعين ان
يكون واحدا وهو المطلوب التقرير **الثاني** ان الفعل المامور به فيسقط المعلوم
الحكم بالتخصيص الوجوب حكم معين من بين الاحكام الخمسة فيستدعي
فعلا معينا يسقط به ويأتي ما قلناه بعينه الى اخره والتقرير الاول هو
المذكور في المحصول والحاصل وغيرهما ولكن فيه بعض تغيير المذكور هنا وصرح
الامام بان ذلك فيما اذا اتى بالكل معا ويحتمل ايضا قبل المراج **قوله**
وكذا الثواب على الفعل والعقاب على الترك هذا هو الوصف الثالث والرابع
من الاوصاف المتقدمة للواجب الدالة على ان الواجب واحد معين وتقريره
انه اذا اتى بالكل فلا شك في انه يثاب ثواب الواجب وذلك لا جائز ان
يكون على الكل ولا على كل واحد ولا على واحد لا بعينه لما تقدم فتعين ان
يكون على واحد معين فيكون الواجب واحدا معينا وكذلك اذا ترك
الكل لا جائز ان يعاقب على الكل ولا على كل واحد ولا على واحد لا
بعينه لما قلناه فلم يبق الا المعين فثبت بهذه الادلة الاربعة ان الواجب
واحد معين عند الله مبهم عندنا **واعلم** انه لا كلام في انه يثاب على
الكل اذا اتى بذلك معا انما الكلام في ثواب الواجب كما نص عليه في
المحصول والحاصل وغيرهما فاطلاق المصنف ليس بجيد وثواب الواجب
يزيد على ثواب النفل بسبعين درجة قاله امام الحرمين وغيره واوردوا
فيه حديثا **قال** واجيب عن الاول بان الامتثال بكل واحد وتلك
معرفات وعن الثاني انه يستدعي احدها لا بعينه كالحلول المعين المستدعي
محلا من غير تعيين وعن الاخير انه يستحق ثواب امور لا يجوز ترك كلها

ولا يجب فعلها **اقول** شرع في الجواب عن الادلة الثلاثة التي ذكرها
القائلون بان الواجب واحد معين فاجاب عن الدليل الاول وهو
قولهم انه اذا اتى بالكل معا فلا جائز ان يكون الامتثال بالكل ولا بكل
واحد ولا بواحد غير معين فقال نختار القسم الثاني وهو حصول
الامتثال بكل واحد ولا يلزم اجتماع مؤثرات على اثر واحد لان
هذه الامور وغيرها من الاسباب الشرعية علامات لا مؤثرات
واجتماع معرفات على معرف واحد جائز كالعالم المعرف للصانع
ولك ان تقول ما تقدم من الدليل على امتناع التاثير بكل واحد
جار بعينه في امتناع التعريف والامتثال به سلمنا لكن هذا الجواب
وان افاد الرد على الخصم لكنه يقتضي ايجاب كل واحد لحصول الامتثال
به ونختار ان الواجب واحد لا بعينه سلمنا انه لا يقتضي ذلك بل
يمكن ان يدعي معه ان الواجب واحد لا بعينه لكنه قد سلم للخصم
بطلانه وان غير المعين لا وجود له فان كان باطلا كما سلم فلا يصح ان يجيب
به وان لم يكن باطلا بل تسليمه هو الباطل فلا فائدة في هذا التطويل
كان يجب ابتدا اختيار القسم الثالث فان الجواب على هذا التقدير
يؤول اليه **واعلم** ان تسليمه هو الباطل لثلاث امور **احدها**
ان ذلك عين مذهبه لان اختياره ان الواجب واحد لا بعينه
الثاني انه مناقض لقوله بعد ذلك انه يستدعي احدها لا بعينه
الثالث ان غير المعين انما لا يوجد اذا كان مجردا عن المشخصات
ويوجد اذا كان في ضمن متشخص بدليل الكلي الطبيعي كمطلق الانسان
فانه موجود مع ان الماهيات الكلية لا وجود لها **قوله** وعن الثاني
اجاب عن الدليل الثاني وهو قولهم ان الوجوب معين يستدعي
معينا بانا لا نسلم ذلك بل يستدعي احد الخصال لا بعينه وان
كان لا يقع الا في معين واحدها لا بعينه موجود وله تعين من وجه
وهو انه احد هذه الثلاثة وذلك كالحلول المعين مثل الحركة فانه

يستدعي علة من غير تعيين وهو اما البول أو اما اللمس او غير ذلك وهذا
الجواب لا ذكر له في كتب الامام ولا في كتب اتباعه وقد تقدم انه يخالف ما
سلمه للخصم لكنه صحيح في نفسه **قوله** وعن الاخيرين اي واجيب عن
الاخيرين وهما الثواب والعقاب انه اذا اتى بالكل فيستحق الثواب
على مجموع لا يجوز ترك كلها ولا يجب فعلها والمصنف وعد بذكر الجوابين امور ثم
ولم يجب عن العقاب وقد وقع ذلك في بعض النسخ فقال يستحق ثواب
وعقاب امور قال ابن التلمساني في شرح المعالم والجواب الحق ان نقول
لا يخلو اما ان ياتي بالجميع على الترتيب او على المعية فان اتى بها على الترتيب
كان ثواب الواجب حاصلا على الاول وان اتى بها معا كان مرتبا على الاعلى
ان تفاوتت لانه لو اقتصر عليه لحصل له ذلك فاضافة غيره اليه لا تنقصه
وان تساوت فالى احدها وان ترك الجميع عوقب على اقلها لانه لو اقتصر
عليه لاجزاه وهذا الجواب نقله الامام في المحصول والمنتخب عن بعضهم وان
كان المذكور قبله هنا زيادة ثم قال ويمكن ان يقال كذا وكذا او ذكر جواب المصنف
وانما لم يذكر المصنف الجواب الاخر لان صاحب الحاصل قال انه ضعيف
لانه يوجب تعيين الواجب قال بل الصواب الجواب الاخر وما قاله باطل
فانه لا يلزم من تعيينه بعد الايقاع تعينه في اصل التكليف والمحذور
انما هو التعيين في اصل التكليف بدليل ان الاتي بالخصال يثابا يكون
اتيا بالواجب اتفاقا كما تقدم من كلام المصنف مع انها معينة **قال** [illegible]
الحكم قد يتعلق على الترتيب فيحرم الجمع كاكل المذكى والميتة او يباح كالوضوء
والتيمم او يسن ككفارة الصوم **اقول** هذا الفرع شبيه بالواجب
المخير من حيث ان الحكم فيه تعلق بامور متعددة وان كان تعلقه بالترتيب
فلما ذكر الواجب المخير ذكر بعده لكونه كالفضلة منه والبقية فلذلك
عبر بالتذنيب وهو بالذال المعجمة **قال** الجوهري ذنب غاسله بالتشديد
اذا افضل منه شيئا فارخاه كالذنب وحكى الجوهري ايضا انه يقال
ذنبه يذنبه بالتخفيف اي تبعه يتبعه فهو ذانب اي تابع فيجوز ان يكون

التذنيب

التذنيب ماخوذا من الاول وعلى هذا فالكلام ويجوز ان يكون ماخوذا
من الثاني بعد تضعيفه ليصير متعديا الى اثنين كخرف وغيره والمعنى
انه ذنب بهذا الفرع ذلك الاصل اي اتبعه اياه والامام واتباعه
عبروا عن هذا بقولهم فرع **وحاصل** ما قال ان الحكم قد يتعلق
على الترتيب وحينئذ فينقسم الى ثلثة اقسام قسم يحرم الجمع كاكل
المذكى والميتة وهو واضح وقسم يباح الجمع كالوضوء والتيمم فان التيمم
عند العجز عن الماء واجب ولو استعمله ايضا صح اذا كان تجابرا وقسم
يسن ككفارة المجامع في رمضان فانه يجب عليه اعتاق رقبة فان
عجز فصيام شهرين فان عجز فاطعام ستين مسكينا ويستحب له الاتيان
بالثلاثة وهذه المثل ذكرها الامام واتباعه لكن التمثيل بالتيمم فاسد
لان التيمم مع وجود الماء لا يبيح والاتيان بالعبادة الفاسدة حرام
اجماعا لكونه تلاعبا كما صرحوا به في الصلاة الفاسدة فان فرض انه استعمل
التراب في وجهه ويديه لا على قصد العبادة فلا يكون تيمما وتمثيله ايضا
بالكفارة فيه نظر لان الكفارة سقطت بالاول فلا ينوي بالثاني الكفارة
لعدم بقائها عليه فلا يكون كفارة لكن القرب من حيث هي مطلوبة وفي
المحصول ومختصراته ان الاقسام الثلثة ايضا تجري في الواجب المخير
فتحريم الجمع كنصب المستعدين للامامة وتزويج المراة من خاطبين واباحة
الجمع كستر العورة بثوب بعد ثوب واستحبابه كخصال كفارة اليمين
قال الثانية الوجوب ان تعلق بوقت فاما ان يساوي الفعل كصوم
رمضان وهو المضيق او ينقص عنه فيمنعه من منع التكليف بالمحال
الا لغرض القضاء كوجوب الظهر على الزايل عذره وقد بقي قدر تكبيرة
او يزيد عليه فيقتضي ايقاع الفعل في جزء من اجزائه لعدم اولوية البعض
وقال المتكلمون يجوز تركه في الاول بشرط العزم في الثاني والا لجاز ترك
الواجب بلا بدل ورد بان العزم لو صلح بدلا لتادى الواجب به ولما
لو وجب العزم في الجزء الثاني لتعدد البدل والمبدل واحد ومنهم من قال

يختص بالاول وفي الاخير قضاء وقالت الحنفية يختص بالاخير وفي الاول
تعجيل وقال الكرخي الاتي في اول الوقت ان بقي على صفة الوجوب يكون
ما فعله واجبا والا فنفل واحتجوا بانه لو وجب في اول الوقت لم يجز
تركه قلنا المكلف مخير بين ادائه في اي جزء من اجزائه **قوله** هذا
تقسيم اخر للوجوب باعتبار وقته وحاصله ان الفعل المتعلق بوقت
معين ينقسم الى ثلاثة اقسام **احدها** ان يكون وقته مساويا له لا
يزيد عليه ولا ينقص كصوم شهر رمضان ويسمى هذا بالواجب المضيق
الثاني ان يكون الوقت ناقصا عن الفعل فلا يجوز التكليف به عند
من لا يجوز التكليف بالمحال الا ان يكون لغرض القضاء فيجوز كوجوب
الظهر مثلا على من زال عذره في اخر الوقت كالجنون والحيض والصبا
وقد بقي مقدار تكبيرة واطلاق المصنف لفظ القضاء فيه نظر لان ذلك
مخصوص بما اذا لم يمكن فعل ركعة في الوقت فان فعل بنى اداء على المشهور
عندنا فالاحسن ان يقول الا لغرض التكميل خارج الوقت **الثالث**
ان يزيد الوقت على الفعل وهو الذي يسميه بالواجب الموسع وفيه
خمس مذاهب **احدها** وهو اختيار الامام واتباعه وابن الحاجب
ان الامر بذلك يقتضي ايقاع الفعل في جزء من اجزاء الوقت بلا
بدل سواء كان اولا او اخرا لان قوله صلى الله عليه وسلم الوقت
ما بين هذين متناول لجميع اجزائه وليس تخصيص بعض الاجزاء بالوجوب
باولى من تخصيص البعض الاخر وهذا هو معنى قول الاصحاب
ان الصلاة تجب باول الوقت وجوبا موسعا واهمل المصنف
التصريح بوجوبه باول الوقت ولكنه يؤخذ من تعليل مقابله
والمذهب الثاني ونقله المصنف عن المتكلمين يعني اصحاب اصول
الدين ان الحكم كذلك لكن لا يجوز تركه في الجزء الاول الا بشرط
العزم على الفعل في الجزء الثاني ونقل الامام في اخر المسئلة انه قول اكثر
اصحابنا واكثر المعتزلة وكذلك في المنتخب واختاره الامدي ولاصحابنا

فيها وجهان حكاهما الماوردي في الحاوي وغيره والصحيح هو
الوجوب صححه النووي في شرح المهذب وغيره ونقل الاصفهاني في
شرح المحصول عن القاضي عبد الوهاب المالكي انه قول اكثر الشافعية
قوله والاجزاء احتج الذاهب الى وجوب العزم بانه لو جاز الترك
في اول الوقت بلا عزم مع قولنا بوجوبه في اول الوقت لكان يجوز ترك
الواجب من غير بدل وهو محال ورده المصنف بوجهين **احدها**
ان العزم لا يصلح ان يكون بدلا عن الفعل لانه لو صلح بدلا لتأدى الوا
به لان بدل الشي يقوم مقامه واذا لم يصلح للبدلية فقد لزم جواز
ترك الواجب بلا بدل **الثاني** انه اذا عزم في الجزء الاول من اجزاء
الزمان على الفعل فلا يخلو اما ان يجب العزم في الجزء الثاني ايضا او لا
يجب فان لم يجب فقد ترك الواجب من غير بدل ويلزم ايضا التحكم
من غير مخصص وان وجب فقد تعدد البدل دون الاعراض مع ان
المبدل واحد **فان قيل** قد يكون صالحا للبدل في ذلك الوقت لا مطلقا
فاذا اتى بالبدل في هذا الوقت سقط عنه الامر بالاصل في هذا
الوقت لا في كل الاوقات **قال** في المحصول هذا ضعيف لان الامر لا يفيد
التكرار بل لا يقتضي الفعل الا مرة واحدة فاذا صار البدل قائما مقام
الاصل في هذا الوقت فقد صار قائما مقامه في المرة الواجبة فيلزم الاكتفا
به قال في البرهان والذي اراه انهم لا يوجبون تجديد العزم في الجزء الثاني
بل يحكمون بان العزم الاول ينسحب على جميع الازمنة المستقبلة كانسحاب
النية على العبادة الطويلة مع عزوبها وهذا الذي قاله فيه تيسير لمذهبهم
وجواب عما قاله المصنف وهذان المذهبان متفقان على الاعتراف بالواجب
الموسع والثلاثة الاتية منكرة له **قوله** ومنا من قال الى اخره شرع في ذكر المذا
الثلاثة المنكرة للواجب الموسع **احدها** ان الوجوب يختص باول الوقت فان
فعله في اخره كان قضاء لقوله صلى الله عليه وسلم الصلاة في اول الوقت رضوان
الله وفي اخره عفو الله والمراد بقوله ومنا اي من الشافعية صرح به الامام

فى المعالم خاصة فان عبارة المحصول والمنتخب من اصحابنا وهذا القول لا يعرف
فى مذهبنا ولعله التبس عليه بوجه الاصطخري حيث ذهب الى ان
وقت العصر والعشاء والصبح يخرج بخروج وقت الاختيار نعم نقل الشا
فى الام عن المتكلمين فقال وقال قوم من اهل الكلام وغيرهم ممن يفتي من
يقول ان وجوب الحج على الفور وان وجوب الصلاة يختص باول الوقت
حتى لو اخر عن اوله وفعل لامكان عصى بالتاخير وهذا يحتمل ان يكون
سبب هذا الغلط والثاني ان الوجوب يختص باخر الوقت فان
فعل فى اوله كان تعجيلا ويصير كمن اخرج الزكاة قبل وقتها ومقتضى
هذا الكلام ان تقع الصلاة نفسها واجبة ويكون التطوع انما هو فى
التعجيل كمن عجل دينا او زكاة وقد ذكر فى البرهان ما يقتضيه لكن
نقل الامدي وابن الحاجب وغيرهما عن هذا القايل انه يقع نفلا
وهذا المذهب باطل لان النفل لا يصح بنية التعجيل اجماعا كما قال
ابن التلمساني فى شرح المعالم فبطل كونه تعجيلا والثالث وهو راي
الكرخي من الحنفية ان الاتي بالصلاة فى اول الوقت ان ادرك اخر الوقت
وهو على صفة التكليف كان ما فعله واجبا وان لم يكن على صفته بان كان
مجنونا او حايضا او غير ذلك كان ما فعله نفلا هكذا ذكره فى المحصول
والمنتخب وغيرهما ومقتضى ذلك ان صفة التكليف لو زالت بعد الفعل وعاد
فى اخر الوقت يكون ايضا فرضا وكلام المصنف ياباه لانه شرط بقاه
على صفة الوجوب الى اخر الوقت وسبقه الامدي وصاحب الحاصل وابن
الحاجب الى هذه العبارة ونقل الشيخ ابو اسحق فى شرح اللمع عن الكرخي
ان الوجوب يتعلق بوقت غير معين ويتعين بالفعل فى اي وقت فعل
يقع الفعل واجبا ونقل عنه القولين معا الامدي فى الاحكام **قوله** احتجوا
اي احتجت الحنفية على اختصاص الوجوب باخر الوقت بانه لو وجب
فى اوله لما جاز تركه لكنه يجوز اجماعا فانتفى ان يكون واجبا والجواب
ما قاله فى المحصول واشار اليه المصنف ان الواجب الموسع فى التحقيق يرجع

الى الواجب

29

الى الواجب المخير لان الفعل واجب الادا فى وقت ما اما اوله او اوسطه
او اخره فيجري مجرى قولنا فى الواجب المخير ان الواجب اما هذا او ذاك فكما
انا نصفها بالوجوب على معنى انه لا يجوز الاخلال بجميعها ولا يجب الاتيان
به فكذلك هذا فتلخص ان المكلف مخير بين افراد الفعل فى المخير وبين اجزا
الوقت فى الموسع فيحتمل ان يوجب الفعل فى اول الوقت بخصوصه حتى يورد
علينا جواز اخراجه عنه بل خيرناه بينه وبين ما بعده **قال** فرع الموسع قد
يسعه العمر كالحج وقضا الفايت فله التاخير ما لم يتوقع فواته ان اخر لمرض او
كبر **اقول** هذا التقسيم فى الواجب الموسع مبني على ثبوته فلذلك جعله فرعا
له وحاصله ان الواجب الموسع قد يسعه العمر جميعه كالحج وقضا الفايت اي
اذا فات بعذر فان فات بتقصير فالمشهور وجوب فعله على الفور وحكم الموسع
بالعمر انه يجوز له التاخير من غير بيان اللهم الا ان يتوقع فوات ذلك الواجب
اي يغلب على ظنه فواته كما صرح به فى المحصول قال فان توقع اي ظن الفوات اما
لكبر سن او مرض يعتد به حرم التاخير عند الشافعي وما قاله فى المرض مسلم وهو معنى
قول الاصحاب فى الفروع انه اذا خشي العضب تضيق عليه الحج على الصحيح واما
ما قاله فى الشيخ فممنوع بل جوز اصحابنا التاخير مطلقا وجعلوا التفصيل بين الشيخ
والشاب وجها ضعيفا فى العصيان بعد الموت والصحيح انه يعصي مطلقا وقيل
لا مطلقا وقيل بهذا التفصيل والامام اعتمد فى هذه المقالة على المستصفى للغزالي
فانها مذكورة فيه **وقوله** لكبر او مرض متعلق بقوله يتوقع فواته ويؤخذ منه انه
لا يحرم عليه التاخير اذا لم يظن الفوات اصلا او ظنه لا لكبر او مرض بل لغيرهما
من الاسباب التي لا اثر لها شرعا كالتنجيم والمنام **قال** الثالثة الوجوب ان تناول
كل واحد كصلاة الخمس او واحدا معينا كالتهجد يسمى فرض عين او غير
معين كالجهاد يسمى فرضا على الكفاية فان ظن كل طايفة ان غيره فعل سقط عن
الكل وان ظن انه لم يفعل وجب **اقول** هذا تقسيم اخر للوجوب باعتبار من
يجب عليه وحاصله ان الوجوب ينقسم الى فرض عين وفرض كفاية ففرض العين قد
يتناول كل واحد من المكلفين كالصوم والصلاة واقتصر الامام واتباعه عليه

وقد يتناول واحدا معينا كالتهجد والضحى والاضحى وغيرها من خصايص النبي صلى
الله عليه وسلم ولكن الاصح وهو الذي نص عليه الشافعي ان وجوب التهجد نسخ
في حقه واما فرض الكفاية فهو الذي يتناول بعضا غير معين كالجهاد وسمي
بذلك لان فعل البعض كاف في تحصيل المقصود منه والخروج عن عهدته بخلاف
الاول فانه لا بد من فعل كل عين اي ذات فلذلك سمي فرض عين وهذا التقسيم
ايضا ياتي في السنة وقد اهمله المصنف فسنة العين كصلاة الضحى وشبهها
وسنة الكفاية كتشميت العاطس والاضحية في حق اهل البيت **قوله** فان ظن يعني
ان التكليف بفرض الكفاية دائر مع الظن فان ظن كل طايفة ان غيره فعل سقط
الوجوب عن الجميع وان ظن كل طايفة ان غيره لم يفعله وجب عليهم الاتيان به
ويأثمون بتركه وان ظنت طايفة قيام غيرها به وظنت اخرى عكسه سقط عن
الاولى ووجب على الثانية **ولك** ان تقول هذا مشكل بالاجتهاد فانه من فروض
الكفاية ولا اثم في تركه والا لزم تاثيم اهل الدنيا **فان قيل** انما لم ياثموا لعدم القدرة
قلنا فيلزم ان لا يكون فرضا **فايده** جزم المصنف بان فرض الكفاية يتعلق بطايفة
غير معينة والمسئلة فيها مذهبان احدهما هذا وهو مقتضى كلام الامام في المحصول
والثاني وهو الصحيح عند ابن الحاجب واقتضاه كلام الامدي انه يتعلق بالجميع ولكن
يسقط بفعل البعض وهذا هو مقتضى كلام المصنف في اخر المسئلة لانه صرح بالسقو
فقال سقط عن الكل وسقوطه عن الكل يتوقف على تكليفهم به **احتج** الاول بانه لو
تعلق بالكل لما سقط الا بفعل الكل **واحتج** الثاني بتاثيم الكل عند الترك اجماعا
ولو تعلق بالبعض لما اثم الكل **واجابوا** عن احتجاج الاول بانا انما اسقطناه
بفعل البعض لحصول المقصود فان تطالب غسل الميت وتكفينه مثلا عند
القيام به من طايفة اخرى امر بتحصيل الحاصل وهو محال **قال** الرابع وجوب
الشيء مطلقا يوجب وجوب ما لا يتم الا به وكان مقدورا وقيل يوجب السبب
دون الشرط وقيل لا فيهما لنا التكليف بالمشروط دون الشرط محال قيل
يختص بوقت وجود الشرط قلنا خلاف الظاهر قيل ايجاب المقدمة ايضا
كذلك قلنا لكن اللفظ لم يدفعه **اقول** الامر بالشيء هل يكون امرا بما لا يتم ذلك

الشيء الا به وهو المسمى بالمقدمة ام لا يكون امرا به حكى المصنف فيه ثلثة مذاهب
اصحها عند الامام واتباعه وكذا الامدي انه يجب مطلقا سواء كان سببا وهو
الذي يلزم من وجوده الوجود ومن عدمه العدم او شرطا وهو الذي يلزم
من عدمه العدم ولا يلزم من وجوده وجود ولا عدم وسواء كان ذلك السبب
شرعيا كالصيغة بالنسبة الى العتق الواجب او عقليا كالنظر المحصل للعلم الواجب
او عاديا كحز الرقبة بالنسبة الى القتل الواجب وسواء كان الشرط ايضا شرعيا
كالوضوء مثلا او عقليا وهو الذي يكون لازما للمامور به عقلا كترك اضداد
المامور به او عاديا اي لا ينفك عنه عادة كغسل جزء من الراس في الوضوء
والى هذا كله اشار بقوله وجوب الشيء يوجب وجوب ما لا يتم الا به اي
التكليف بالشيء يقتضي التكليف بما لا يتم الا به فالوجوب الاول والاخير بمعنى
التكليف والوجوب الثاني بمعنى الاقتضاء **مثال** ذلك اذا قال السيد لعبده
اسقني بكوز من فوق السطح فلا يتاتى ذلك الا بنصب السلم والمشي فالمشي
سبب والنصب شرط **والمذهب الثاني** يكون امرا بالسبب دون
الشرط لان وجود السبب يستلزم وجود المسبب بخلاف الشرط **والثالث**
انه لا يكون امرا لا بالسبب ولا بالشرط واليه اشار بقوله وقيل لا فيهما وانما
قيده بقوله فيهما ولم يقل وقيل لا لان النفي المطلق يدخل فيه جزء الماهية لانها
لا تتم الا به ايضا ومع ذلك فهو واجب بلا خلاف فافهمه ولا ذكر لهذا الثالث
في كلام الامدي ولا كلام الامام واتباعه نعم حكاه ابن الحاجب في المختصر الكبير
وان كلامه في الصغير في اثناء الاستدلال يقتضي ان ايجاب السبب مجمع عليه
واختار وا عني ابن الحاجب فيما عدا السبب انه ان كان شرطا شرعيا وجب
وان كان غير شرعي كالعقلي والعادي فلا فان قلنا بالوجوب فله شرطان
ذكرهما المصنف **احدهما** ان يكون الوجوب مطلقا اي غير معلق على حصول
ما يتوقف عليه فان كان معلقا على حصوله كقوله ان صعدت السطح او نصبت
السلم فاسقني ماء فانه لا يكون مكلفا بالصعود ولا بالنصب بلا خلاف بل
ان اتفق حصول ذلك صار مكلفا بالسقي والا فلا والشرط **الثاني** ان

يكون ما يتوقف عليه الواجب مقدورا للمكلف كما سلفناه فان لم يكن مقدورا
له لم يجب عليه تحصيله كارادة الله تعالى لوقوعه لان فعل العبد لا يقع الا
بها وكذلك ايضا الداعية على الفعل وهو العزم المصمم عليه وبيانه ان الفعل
موقوف وقوعه على سبب يسمى بالداعية والا لكان وقوعه في وقت دون
وقت ترجيحا من غير مرجح وتلك الداعية مخلوقة لله تعالى لا قدرة للعبد
عليها اذ لو كانت من فعل العبد لاستعمل الكلام اليها في وقوعها في وقت
دون وقت فيلزم التسلسل وهذا الاحتراز قد اشار اليه الامام
في الكلام على الفروع الاتية من بعد وصرح به ابن التلمساني في شرح المعالم ثم
القرافي والاصفهاني في شرحيهما للمحصول ولا يصح ان يقال احترز به عن غير
ذلك من المعجوز عنه كسلامة الاعضا ونصب السلم ونحوها فان العاجز
عنه لا يكون مكلفا بالاصل بلا نزاع لفقدان شرطه وفي ذلك احالة الصورة
المسئلة فان الكلام فيما اذا كلف بفعل وكان متوقفا على شيء لا قدرة له عليه
بخلاف الداعية ونحوها فان القدرة عليها لا تمنع التكليف والا لم يتحقق
تكليف البتة فكل شرط للوجوب الناجز لا بد ان يكون مقدورا للمكلف،
الا ما قلناه قال الاصفهاني وضابط المقدور ان يكون ممكنا للمشترط لكن
ذكر الامدي في الاحكام ان المقدور احتراز عن حضور الامام والعدد في
الجمعة **قوله** لنا التكليف بالمشروط دون الشرط محال هذا دليل لما اختاره
المصنف من وجوب السبب والشرط وانما استدل على الشرط لانه يلزم من
وجوبه وجوب السبب بطريق الاولى وتقرير الدليل من وجهين **احدهما** انه
اذا كان مكلفا بالمشروط لا يجوز له تركه واذا لم يكن مكلفا بالشرط جاز له تركه
ويلزم من جواز تركه جواز ترك المشروط فيلزم الحكم بعدم جواز ترك المشروط و
وبجواز تركه وذلك جمع بين النقيضين وهو محال **الثاني** ما ذكره ابن الحاجب
انه اذا لم يكن مكلفا بالشرط فيكون الاتيان بالمشروط وحده صحيحا
لانه اتى بجميع ما امر به فلا يكون الشرط شرطا وهو محال **الثالث** ما
ذكره في المحصول ان الامر بالشيء لو لم يقتض وجوب ما يتوقف عليه

لكان

لكان مكلفا بالفعل ولو في حال عدمه لانه لا مدخل له في التكليف مع ان الفعل
في تلك الحالة لا يمكن وقوعه لان المشروط يستحيل وجوده عند عدم شرطه
فيكون التكليف به اذ ذاك تكليفا بالمحال وهذه التقريرات صحيحة لا
اعتراض عليها بحج وقد اعترض الامدي وصاحب التحصيل ومن تبعهما
على تقرير الامام باعتراض زعموا انه لا محيص عنه وهو ضعيف سببه
اشتباه الفرق بين التكليف في حال عدم الشرط بفعل المشروط
والتكليف بفعل المشروط في حال عدم الشرط فان الاول ممكن وطريقه
ان ياتي بالشرط ثم بالمشروط واما الثاني فيحتمل امرين واحدهما هو المراد
فلهذا لك صرحت به في التقرير ولولا خشية الاطالة لذكرت ذلك كله مبسو طا
لكن فيما ذكرته تنبيه لمن احب الوقوف عليه **قوله** قيل تخصص اي اعترض
الخصم على الدليل المذكور فقال لم لا يجوز ان يكون التكليف بالمشروط مخصوصا
بوقت وجود الشرط ولا امتناع في ذلك فان غايته تقييد الامر ببعض
الاحوال لدليل اقتضاه وهو الفرار من المحال الذي الزمتمونا به **واجاب** المصنف
بان اللفظ يقتضي ايجاب الفعل على كل حال فتخصيص الايجاب بزمان حصول
الشرط خلاف الظاهر اعترض الخصم على ذلك وقال انه معارض بمثله فانك
اوجبت المقدمة بمجرد الامر مع ان اللفظ لا يقتضي وجوبها وذلك خلاف
الظاهر فاجاب المصنف بانا لا نسلم ان ايجاب المقدمة خلاف الظاهر قال
في المحصول لان مخالفة الظاهر هي اثبات ما يدفعه اللفظ او دفع ما يثبته اللفظ
فاما اثبات ما لا يتعرض له اللفظ لا بنفي ولا باثبات فليس خلاف الظاهر
اذا علم ذلك فالمقدمة لم يتعرض لها اللفظ بنفي ولا اثبات فايجابها بدليل
منفصل ليس خلاف الظاهر بخلاف تخصيص الوجوب بحالة وجود الشرط
دون حالة عدمه فانه يخالف ما يقتضيه اللفظ من وجوب الفعل على كل
حال **قال** تنبيه مقدمة الواجب اما ان يتوقف عليها وجوده شرعا كالوضوء
للصلاة او عقلا كالمشي للحج او العلم به كالاتيان بالخمس اذا ترك واحدة ونسي
وستر شيء من الركبة لستر الفخذ **اقول** اعلم ان الامام جعل هذا فرعا وجعله

المصنف نسبها وجعله صاحب الحاصل نفسيا ولكل واحد وجه اما التقسيم
فلان مدلوله اظهار الشي الواحد على وجوه بحسب تعلقه ووجوده هنا واضح واما
التسمية فالمراد منها التنبيه عليه المذكور قبله بطريق الاجمال وهنا كذلك لان توقف
الشي على مقدمته اعم من كونه توقف عليها من جهة الوجود او من جهة العلم بالوجود
اما شرعا او عقلا فلما لم يكن هذا منصوصا عليه بخصوصه وخيف ان
يغفل عنه الناظر قيل بعطف وتنبيه لذلك واما الفرع فالمراد منه ما يكون مندرجا
تحت اصل كلي وهو حاصل هاهنا لان كل واحد من هذه الاقسام المستفادة
من هذا التقسيم قد اندرج تحت الاصل السابق وحاصل ما قاله المصنف
ان مقدمة الواجب قسمان **احدهما** ان يتوقف عليها وجود الواجب اما
من جهة الشرع كالوضوء للصلاة اذ العقل لا مدخل له في ذلك واما من جهة
العقل كالمشي للحج هكذا ذكر المصنف **والصواب** التعبير بالسير او
بقطع المسافة كما قال في المحصول لا بالمشي والقسم الثاني ان يتوقف عليها
العلم بوجود الواجب لا نفس وجود الواجب وذلك كمن ترك صلاة
من الخمس ونسي عينها فانه يلزمه ان يصلي الخمس لان العلم بالاتيان بالمنزول
لا يحصل الا بعد الاتيان بالخمس فالاربعة مقدمة للواجب لكن هذه المقدمة
لا يتوقف عليها وجود الواجب بل العلم به كما قدمناه لانه قد يصادف
ان يكون المفعول اولا هو الواجب ومن ذلك ايضا وجوب ستر شي من الركبة
ليتحقق ستر الفخذ واغفل المصنف هذين المثالين لما اشار اليه في المحصول
وهو ان الاول قد كان الواجب فيه متميزا عن المقدمة ولكن طرا عليه
الابهام والثاني لم يتميز الواجب عن المقدمة اصلا لاجل ما بينهما من التقارب
ولك ان تعرف ايضا بان الواجب في الاول ملتبس بالمقدمة واما الثاني
فلا غير انه لا يمكن عادة الا بفعله **قال** فروع الاول لو اشتبهت المنكوحة
بالاجنبية حرمتا على معنى انه يجب الكف عنهما الثاني لو قال احداكما طالق
حرمتا تغليبا للحرمة والله يعلم انه سيعين احداهما لكن ما لم يعين لم يتعين
الرابع الثالث يجب ما يطلق عليه الاسم من المسح غير واجب والا لم يجز تركه **اقول**

حج

جعل المصنف هذه الثلاثة فروعا للاصل المتقدم وهو وجوب المقدمة
التي يتوقف عليها العلم بالاتيان بالواجب وتفريع الاول والثاني صحيح واما
الثالث فيه كلام ياتي ويستوي الجميع **الفرع الاول** اذا اشتبهت زوجته
باجنبية حرمتا جميعا على معنى انه يجب الكف عن وطيهما جميعا احداهما للكونها
اجنبية والاخرى لاشتباهها بالاجنبية ووجه تفريعه ان الكف
عن الاجنبية واجب ولا يحصل العلم به الا بالكف عن الزوجة وانما
فسر المصنف تحريمهما بالكف عنهما لان تحريم الزوجة ليس بالذات بل للاشتباه
وهذا الذي فسر اليه لا تحقيق فيه فان المراد بتحريم الاجنبية ايضا انما
هو الكف لا تحريم ذاتها **الفرع الثاني** اذا قال لزوجتيه احداكما طالق
قال في المحصول يحتمل ان يقال يبقى حل وطيهما لان الطلاق شي معين فلا
يحصل الا في محل معين فاذا لم يعين لا يكون الطلاق واقعا بل الواقع
امر له صلاحية التاثير في الطلاق عند التعيين ومنهم من قال حرمتا جميعا
الى وقت البيان تغليبا لجانب الحرمة هذا كلامه وذكر مثله في المنتخب
ايضا وجزم المصنف بالثاني مع ان صاحب الحاصل لم يذكر ترجيحا ولا
نقلا بل حكى احتمالين على السواء تفريع هذا يعرف مما قبله والفرق بينهما
ان احدى المراتين في الصورة الاولى ليست محرمة بطريق الاصالة بل
للاشتباه بخلاف الفرع الثاني فانهما في ذلك سواء ولهذا احرناه وايضا
فانه ليس قادرا على ازالة التحريم في الاول بخلاف الثاني **قوله** والله يعلم
الى اخره جواب عن سوال مقدر ذكره في المحصول وتوجيهه ان الله
تعالى يعلم المراة التي يعينها الزوج بتعيينها فتكون هي المحرمة والمطلقة
في علم الله تعالى وانما هو مشتبه علينا هذا احاصل ما قاله الامام وهو
اعتراض على ما ذكره اولا من حلهما جميعا واقتضى كلامه الميل اليه وذلك
لانه اذا تقرر ما قاله ان احداهما مطلقة والاخرى مشتبهة بها فيحرمان
جزما كما تقدم في الفرع قبله ولا يبقى للاباحة مع ذلك وجه ولا يستقيم
جعله اعتراضا على القائل الاخر وهو الذاهب الى التحريم لانه على وفق لا



على عكسه وجوابه ما ذكره المصنف وهو ان الله تعالى يعلم الاشياء على
ما هي عليه فيعلم ما ليس بمعين غير معين لانه الواقع اذ لو علمه متعينا مع انه
غير معين لزم الجهل وهو محال على الله تعالى اذا تقرر ذلك فنقول
لا شك ان الزوج ما لم يعين المطلقة لم تتعين في نفسها واذا لم تتعين فيعلمها
الله تعالى غير معينة وان كان يعلم ان هذه هي التي ستتعين واما كونه
يعلمها معينة حتى تكون هي المطلقة فلا واذا علمت توجيه الاعتراض
وعلمت جوابه علمت ان الواقع في المنهاج خطأ فان هذا اعتراض على
الاباحة وهي غير مذكورة فيه وكان المصنف توهم انه اعتراض على التحريم
لذكره عقبه في المحصول والحاصل وهو غلط وسببه عدم التامل الفرع
الثالث القدر الزائد على الواجب الذي لا يتقدر بقدر معين كمسح
الراس والطمانينة وغيرها لا يوصف بالوجوب على ما جزم به المصنف
لانه يجوز تركه وفي المحصول والمنتخب انه الحق وفي الحاصل ان مقابله
خطأ وهذه المسألة فيها اختلاف مشهور عندنا واضطراب في كلام من نقل
بكلامه وقد ذكرت نظائر المسألة والاضطراب الواقع فيها وفوائد
الخلاف في باب صفة الوضوء من كتاب الجواهر ثم ذكرته ايضا ابسط من
ذلك في الشافي الكبير المسمى بالمهمات وهو الكتاب الذي لا يستغنى عنه
ووجه تخريج هذا على القاعدة المتقدمة هو ان الواجب لا ينفك غالبا عن حصول
زيادة فيه فتكون هذه الزيادة مقدمة للعلم بحصوله وكذا ان نقول اذا
كان هذا الزائد عند المصنف مقدمة للواجب فيلزم ان يكون واجبا
كستر شيء من الركبة ونظائره على ما تقدم في القاعدة وحينئذ فيكون وصفه
بعدم الوجوب مناقضا لما تقرر عنده من ان ما لا يتم الشيء الا به اللهم الا ان يريد
نفي كونها مقدمة قال الخامسة وجوب الشيء يستلزم حرمة نقيضه
لانه جزؤه الدال عليه يدل عليها بالتضمن قالت المعتزلة واكثر اصحابنا الو
ثم يغفل عن نقيضه قلنا لا فان الايجاب بدون المنع من النقيض محال
وان سلم فمنقوض بوجوب المقدمة اقول هذه المسألة المعروفة بان الامر

بالشي

بالشيء نهي عن ضده وفيها ثلاثة مذاهب مشهورة ممن حكاها امام الحرمين
في البرهان احدها ان الامر بالشيء هو نفس النهي عن ضده فاذا قال اسكن
فمعناه لا تتحرك واتصافه بكونه امرا ونهيا باعتبارين كاتصاف الذات الواحدة
بالقرب والبعد بالنسبة الى شيئين وهذا المذهب لم يذكره المصنف والثاني
انه غيره ولكنه يدل عليه بالالتزام وعلى هذا فالامر بالشيء نهي عن جميع اضداده
بخلاف النهي عن الشيء فانه امر باحد اضداده وشرط كونه نهيا عن ضده
ان يكون الواجب مضيقا كما نقله شراح المحصول عن القاضي عبد الوهاب
لانه لا بد ان ينتهي عن الترك المنهي عنه حين ورد النهي ولا يتصور الانتهاء عن
الترك الا بالاتيان بالمامور به فاستحال النهي مع كونه موسعا وهذا المذهب
وهو كونه يدل عليه بالالتزام نقله صاحب الافادة عن اكثر اصحاب الشافعي
واختاره الامدي وكذا الامام واتباعه ومنهم المصنف وعبروا كلهم بان
الامر بالشيء نهي عن ضده فيدخل في كلامهم كراهة ضد المندوب الا المصنف
فانه عبر بقوله وجوب الشيء يستلزم حرمة نقيضه وسبب تعبيره بهذا
ان الوجوب قد يكون ماخوذا من غير الامر كفعل الرسول والقياس وغير ذلك
فلما كان الواجب اعم من هذا الوجه عبر به واما كراهة ضد المندوب فان المصنف
قد لا يراه وذلك لانا اذا قلنا ان الامر بالشيء نهي عن ضده فهل يكون خاصا بالواجب فيه
قولان مشهوران حكاهما الامدي وابن الحاجب وغيرهما ولكن الصحيح انه لا
فرق كما صرح به الامدي وغيره والمذهب الثالث انه لا يدل عليه البتة
واختاره ابن الحاجب ونقله المصنف عن المعتزلة واكثر الاصحاب تبعا لصاحب
الحاصل واما الامام في المحصول والمنتخب فنقله عن جمهور المعتزلة وكثير
من اصحابنا وفائدة الخلاف من الفروع ما اذا قال ان خالفت نهيي فانت طالق
ثم قال قومي فقعدت ففي الطلاق خلاف ومستند الوقوع هذه القاعدة
صرح به الرافعي في الشرح الصغير وفي المسألة اختلاف في الترجيح مذكور
مبسوطا في المهمات قوله لانه جزؤه اي الدليل على ان وجوب الشيء يستلزم
حرمة نقيضه ان حرمة النقيض جزء من ماهية الوجوب اذ الوجوب مركب

من طلب الفعل مع المنع من الترك كما تقدم في موضعه فاللفظ الدال على الوجوب يدل
على حرمة النقيض بالتضمن وهذا الدليل اخذه المصنف من الامام وانما ادعى
الالتزام واقام الدليل على التضمن لان الجزء يستلزمها الكل وبالجملة فهو دليل باطل
وقد نبه على بطلانه صاحب التحصيل وتقرير ذلك موقوف على مقدمة وهو
انه اذا قال السيد مثلا لعبده اقعد فهنا امران منافيان للمامور به وهو
وجود القعود احدهما مناف له بذاته اي بنفسه وهو عدم القعود لان
المنافاة بين النقيضين بالذات فاللفظ الدال على القعود دال على النهي عن عدمه
او على المنع منه بالذات والثاني مناف له بالعرض اي بالاستلزام وهو الضد
كالقيام مثلا او الاضطجاع وضابطه ان يكون معنى وجوديا يضاد المامور به
ووجه منافاته بالاستلزام ان القيام مثلا يستلزم عدم القعود الذي هو
نقيض القعود فلو حصل القعود لاجتمع النقيضان فامتناع اجتماع الضدين
انما هو لامتناع اجتماع النقيضين لا لذاتهما فاللفظ الدال على القعود
يدل على النهي عن الاضداد الوجودية كالقيام مثلا بالالتزام والذي يامر
قد يكون غافلا عنها هكذا ذكره الامام في المحصول وغيره في المسلة واخر
ان المنافاة بين الضدين بالذات اذا علمت ذلك فقول المصنف وجوب
الشيء يستلزم حرمة نقيضه لانه جزؤه لقائل ان يقول ان اراد بذلك
انه يدل على المنع من اضداده الوجودية فهذا مسلم ولكن لا نسلم انه جزء
من ماهية الوجوب بل جزؤه المنع من الترك وان اراد بانه دال على المنع
من تركه فليس محل النزاع اذ لا خلاف ان الدال على الوجوب دال على المنع
من الترك لانه جزؤه والا خرج الواجب عن كونه واجبا بل النزاع في
دلالته على المنع من اضداده الوجودية كما اقتضاه كلام الامام فيلزم
اما فساد الدليل او نصبه في غير محل النزاع واذا اردت اصلاح
هذا الدليل بحيث يكون مطابقا للمدعى قلت الامر دال على المنع من الترك
ومن لوازم المنع من الترك المنع من الاضداد فيكون الامر دالا على المنع
من الاضداد بالالتزام وهو المدعى قوله قالت المعتزلة اي استدلت

المعتزلة

المعتزلة على ان الامر بالشيء ليس نهيا عن ضده بان الموجب للشيء قد يكون غافلا
عن نقيضه فلا يكون النقيض منهيا عنه لان النهي عن الشيء مشروط بتصوره
ويغفل بضم الفاء كما ضبطه الجوهري قال ومصدره غفلة وغفولا واجاب
المصنف بوجهين احدهما لا نسلم امكان الايجاب للشيء مع الغفلة عن
نقيضه لان المنع من النقيض جزء من ماهية الوجوب كما قررناه فيستحيل
وجود الايجاب بدونه لاستحالة وجود الشيء بدون جزئه واذا استحال
وجوده بدونه فالمتصور للايجاب متصور للمنع من الترك فيكون متصورا
للترك لا محالة وهذا الجواب باطل لكونه في غير محل النزاع كما تقدم
الثاني سلمنا ان النقيض قد يكون مغفولا عنه لكن لا يلزم من ذلك ان لا يكون
منهيا عنه فانه ينتقض بوجوب مقدمة الواجب اي ما لا يتم الا به فانه
واجب كما تقدم مع ان الموجب قد يكون غافلا عنه فكذلك حرمة النقيض
قال السادسة اذا نسخ الوجوب بقي الجواز خلافا للغزالي لان الدال
على الوجوب يتضمن الجواز والناسخ لا ينافيه فانه يرتفع الوجوب بارتفاع ٤
المنع من الترك قيل الجنس يتقوم بالفصل فيرتفع بارتفاعه قلنا لا وان سلم
فيتقوم بفصل عدم الحرج اقول اذا اوجب الشارع شيئا ثم نسخ وجوبه
فيجوز الاقدام عليه عملا بالبراءة الاصلية كما اشار اليه في المحصول في اخر
هذه المسلة وصرح به غيره ولكن الدليل الدال على الايجاب قد كان ايضا
دالا على الجواز كما سياتي تقريره فدلالته على الجواز هل هي باقية ام زالت
بزوال الوجوب هذا محل الخلاف فقال الغزالي انها لا تبقى بل يرجع
الامر الى ما كان قبل الوجوب من البراءة الاصلية او الاباحة او التحريم وصار
الوجوب بالنسخ كان لم يكن هكذا جزم به في المستصفى وقال الامام واتباعه
والجمهور انها باقية ومرادهم بالجواز هو التخيير بين الفعل والترك كما
سياتي وقد صرح به المصنف في اخر المسلة وهو الذي صرح الغزالي
ايضا بعدم بقائه وعلى هذا فيكون الخلاف بينهما معنويا على خلاف ما
ادعاه ابن التلمساني وصوره المسلة بقول الشارع نسخت الوجوب

ادا ح
اوحرمه الترك او رفعت ذلك اما انسخ الوجوب بالجزم او قال رفعت
جميع ما دل عليه الامر السابق من جواز الفعل ومنع الترك يثبت التحريم
قطعا **قوله** لان الدال اى الدليل على نفا الجواز ان الجواز جزء من ماهيه الوجو ب
لان الوجوب مركب من جواز الفعل مع المنع من الترك وان شئت قلت من
رفع الحرج عن الفعل مع اثبات الحرج على الترك فاللفظ الدال على الوجوب
دال على الجواز بالتضمن والناسخ للوجوب لا ينافي الجواز فان الوجوب
مرتفع بارتفاع المنع من الترك اذ المركب يرتفع بارتفاع جزيه واذا تقرر
انه لا ينافيه فيبقى ولا دليل عليه **ولك ان تقول** الدليل الرافع للمنع من
الترك ان لم يرفع ايضا الجواز فلا يكون ذلك ناسخا بل مخصصا لانه اخرا ج
لبعض ما دل عليه اللفظ وهو غير المدعى وان رفعه فلا كلام وايضا
فالمدعى بقاوه هو الجواز بمعنى التخيير والذى فى ضمن الوجوب هو الجواز
بمعنى رفع الحرج عن الفعل ولا يتم المدعى الا بزيادة اخرى تاتي فى الجواب
عن اعتراض الغزالي ومع تلك الزيادة ايضا فليس مطابقا للدعوى
كما سياتي ايضاحه **قوله** فيكون الجنس الى اخره هذا يحتمل ان يكون ابطالا
للدليل السابق ويحتمل ان يكون دليلا للغزالي وتقرير الاول ان يقال
لا نسلم ان الناسخ لا ينافي الجواز لان كل فصل فهو علة لوجود الحصة
التى فيه من الجنس كما نص عليه ابن سينا لانه يستحيل وجود جنس مجرد
عن الفصول كالحيوانيه مثلا واليه اشار بقوله يتقوم بالفصل اى
يوجد به ولعله من قولهم فلان قوام اهل بيته بكسر القاف اى الذي
يقيم شانهم حكاه الجوهري اذا تقرر ذلك فالجواز جنس للواجب
والمندوب والمكروه والمباح والعلة فى وجوده فى الواجب هو فصل
الواجب وهو الحرج على الترك فاذا زال الفصل زال الجواز لان المعلول
يزول بزوال علته وفى ذلك **تقول** بعضهم ○
"" ايا من حاز جنس فصل وصال "" ومن عشقي ملزوم لازم قربه ""
"" ابو جد ملزوم ولا لازم له "" محال وجنس لم يقم فصله به ""

فقد

فثبت ان الناسخ ينافي الجواز **التقرير الثاني** ان يقال الدليل على ان الجواز
لا يبقى وذلك ان كل فصل فهو علة الى اخره ثم **اجاب** المصنف بوجهين
احدهما واليه اشار بقوله قلنا لا اي لا نسلم ما قاله ابن سينا من ان الفصل
علة للجنس فقد خالفه الامام وقال انهما معلولان لعلة واحدة وتقرير
ذلك مذكور فى الكتب الحكميه ويحتمل ان يكون المراد انا لا نسلم ان هذا
الفصل الخاص وهو الحرج على الترك علة لهذا الجنس الخاص وهو
الجواز لانهما حكمان شرعيان والاحكام قديمه فلا يكون احدهما علة
للاخر **الثاني** سلمنا انه علة له لكن لا نسلم انه يلزم من ارتفاع هذا
الفصل ارتفاع الجنس لان الجواز له قيدان احدهما الحرج على الترك الثاني
عدم الحرج عليه فاذا زال الاول خلفه الثاني وهذا الثاني استفدناه
من الناسخ لانه اثبت رفع الحرج عن الترك فالماهيه الحاصله بعد النسخ
مركبه من قيدين احدهما زوال الحرج عن الفعل وهو مستفاد من
الامر والثاني زوال الحرج عن الترك وهو مستفاد من الناسخ وهذه
الماهيه هي الندب او المباح هكذا ذكره فى المحصول وهو معنى ما قاله
المصنف واستفدنا من كلامه انه اذا نسخ الوجوب بقي اما الاباحه
او الندب من الامر وناسخه لا من الامر فقط فينبغي ان يكون الدعوى
بهذه الصيغه وهذا الكلام هو الذي سبق الوعد بذكره قال صاحب
الحاصل وفى هذه المسله بحث دقيق ولعله يشير الى شئ من هذا او الى ما
قاله ابن سينا السابقه فانها غير مذكوره فى المحصول ولا فى مختصراته
نايده هذا الخلاف من الفروع فهو كل موضع بطل الخصوص هل يبقى
العموم من ذلك ما اذا وجد المنافى للفرض دون النفل فيندرج فيه
صور كثيره كالاحرام قبل الزوال بالظهر ومن ذلك ما اشار اليه الغزالي
فى الوسيط وهو ما اذا احال المشتري البايع بالثمن على رجل ثم وجد
بالمبيع عيبا فرده فان الحواله تبطل على الاصح ولكن هل للمحتال القبض للاكل
فيه خلاف وجه الجواز ان الحواله متضمنه لجواز الاخذ والمنافي ورد على

خصوص الحواله فيتعين الجواز وهذه المسئله قد اشار اليها الآمدي وابن
الحاجب بقولهما المباح ليس بجنس للواجب ولكن هذه الترجمة غير محل
النزاع **قال** السابعة الواجب لا يجوز تركه قال الكعبي فعل المباح ترك
الحرام وهو واجب قلنا لا بل به يحصل قالت الفقها يجب الصوم على الحايض
والمريض والمسافر لانهم شهدوا الشهر وهو موجب وايضا عليهم القضا
بقدره قلنا العذر مانع والقضا يتوقف على السبب لا الوجوب والا لما وجب
قضا الظهر على من نام جميع الوقت **اقول** قد عرفت فيما تقدم ان الوجوب هو
اقتضا الفعل مع المنع من الترك فيستحيل كون الشي واجبا مع كونه جايز
الترك لاستحالة بقا المركب دون جزئه وذكر المصنف ذلك توطئة
للرد على طايفتين احديهما الكعبي واتباعه والثانية الفقها فاما الكعبي
فادعى ان المباح واجب مع كونه جايز الترك واستدل بان فعل المباح
ترك الحرام وترك الحرام واجب فينتج ان فعل المباح واجب **قوله** قلنا
لا اي لا نسلم ان فعل المباح هو نفس ترك الحرام قال في الحاصل لان
فعل المباح اخص من ترك الحرام وتقريره انه يلزم من فعل المباح
ترك الحرام ولا يلزم من ترك الحرام فعل المباح لجواز تركه بالواجب
والمندوب ففعل المباح اخص من ترك الحرام والاخص غير الاعم فلا
يكون المباح ترك الحرام بل هو شي يحصل به تركه لما بينا انه قد يحصل
به وبغيره فكل واحد من الواجب والمندوب والمباح والمكروه سبيل
لترك الحرام واذا كان الواجب وسايل يجب واحد منها لا بعينه لا
واحد بخصوصه فلا يتعين خصوص المباح للوجوب فبطل دعوى
الكعبي وهكذا اجاب به الامام وهو ضعيف لانه يلزم منه ان يكون
المباح واجبا على التخيير والواجب على التخيير واجب على الجملة وكل فرد
يقع منه يكون واجبا بلا خلاف كما تقدم في خصال الكفاره لكن تخصيص الكعبي
المباح لا معنى له بل يجري في غيره حتى في المكروه ولاجل ضعف هذا الجواب
قال الآمدي وابن برهان وابن الحاجب انه لا يتخلص مما قاله الكعبي مع

التزام

التزام ان ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب واما الفقها فقال كثير منهم يجب
الصوم على الحايض والمريض والمسافر لوجهين احدهما انهم شهدوا
الشهر وشهود الشهر موجب للصوم لقوله تعالى فمن شهد منكم الشهر
فليصمه **الثاني** ان القضا يجب عليهم بقدر ما فاتهم فوجب ان يكون
بدلا عنه كغرامة المتلفات **والجواب** عن الاول ان شهود الشهر
انما يكون موجبا للصوم عند انتفا الاعذار المانعة من الوجوب
والعذر هاهنا قايم فكذلك امتنع القول بالوجوب **وعن الثاني**
ان القضا يتوقف على سبب الوجوب وهو دخول الوقت لا على وجود
الوجوب اذ لو توقف على نفس الوجوب لما كان قضا الظهر مثلا واجبا
على من نام جميع الوقت لانه غير مكلف بالظهر في حال نومه لامتناع
تكليف الغافل والامام واتباعه لم يجيبوا عن هذين الدليلين
كما اجاب المصنف بل انتقلوا الى المعارضة بما هو اقوى وهو
جواز الترك كما قرره المصنف اولا **قوله** وقالت الفقها هي عبارة
صاحب الحاصل والصواب عبارة الامام في المحصول والمنتخب
فانه قال وقال كثير من الفقها ثم قال بعد ذلك وعندنا انه لا يجب على
الحايض والمريض اصلا واما المسافر فيجب عليه صوم احد الشهرين
اما رمضان او شهر غيره وايهما اتى به كان هو الواجب كما في خصال
الكفاره هكذا قال في المحصول والمنتخب وفيه نظر فان المريض ايضا
يجوز له الصوم فيكون مخيرا واذا كان مخيرا فيكون كالمسافر
الا ان يفرض ذلك في مريض يفضي به الصوم الى هلاك نفس او عضو
فانه يحرم عليه الصوم قال الغزالي في المستصفى فلو صام والحالة هذه
فيحتمل ان لا يجزيه لانه حرام ويحتمل تخريجه على الصلاة في الدار المغصوبة
قال الباب الثاني فيما لا بد للحكم منه وهو الحاكم
والمحكوم عليه وبه وفيه ثلاثة فصول الفصل الاول في الحاكم
وهو الشرع دون العقل لما بينا من فساد الحسن والقبح العقليين

في كتاب المصباح **أقول** أركان الحكم ثلثة الحاكم والمحكوم عليه والمحكوم ٢
به فلذلك ذكر المصنف في هذا الباب ثلثة فصول لكل منها فصل
الفصل الاول في الحاكم وهو الشرع عند الاشاعرة فلا حسن
ولا قبح الا بالشرع **واعلم** ان الحسن والقبح قد يراد بهما ملايمة
الطبع ومنافرته كقولنا انقاذ الغرقى حسن واخذ الاموال ظلما قبيح
وقد يراد بهما صفة الكمال وصفة النقص كقولنا العلم حسن والجهل قبيح
ولا نزاع في كونهما عقليين كما قاله المصنف في المصباح تبعا للامام
وغيره وانما النزاع في الحسن والقبح بمعنى ترتب الثواب والعقاب وعندنا
انهما شرعيان وذهبت المعتزلة الى انهما عقليان بمعنى ان العقل له
صلاحية الكشف عنهما وانه لا يفتقر الوقوف على حكم الله تعالى الى ورود
الشرائع لاعتقادهم وجوب مراعاة المصالح والمفاسد وانما الشرائع
مؤكدة لحكم العقل فيما يعلمه العقل بالضرورة كالعلم بحسن الصدق النافع
او بالنظر كحسن الصدق الضار فاما ما لا يعلمه العقل بالضرورة ولا
بالنظر كصوم آخر يوم من رمضان وتحريم اول يوم من شوال فان
الشرائع مظهرة لحكمه لمعنى خفي علينا فتلخص ان الحاكم حقيقة هو الشرع
اجماعا وانما الخلاف والخلاف في ان العقل هل هو كاف في معرفته
ام لا وكلام الكتاب يوهم خلاف ذلك وقد احال المصنف ابطال
مذهبهم على ما قرره في كتاب المصباح فان اللائق بذلك هو اصول
الدين وحاصل ما قاله فيه ان افعال العباد منحصرة في الاضطرار
والاتفاق ومتى كان كذلك استحال وصفها بالحسن والقبح بيان
الانحصار ان المكلف ان لم يكن قادرا على الترك فهو الاضطراري وان
كان قادرا على تركه فان لم يكن صدوره عنه موقوفا على المرجح فهو الاتفاقي في
وان كان موقوفا على المرجح فذلك المرجح ان كان من الله تعالى لزم
كون الفعل اضطراريا وان كان من العبد فان لم يكن صدور ذلك
المرجح لمرجح آخر لزم ان يكون الفعل اتفاقيا وان كان لمرجح فان كان من

العبد

العبد لزم التسلسل وان كان من الله تعالى لزم كونه اضطراريا
فثبت ان افعال العبد منحصرة في الاضطرار والاتفاق وحينئذ
فلا توصف بحسن ولا قبح للاجماع منا ومنهم على انه لا يوصف بذلك
الا الافعال الاختيارية وللفضلاء على هذه النكتة اسولة كثيرة مذكورة
في المبسوطات **قال** فرعان على التنزل الاول شكر المنعم ليس بواجب
عقلا اذ لا تعذيب قبل الشرع لقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث
رسولا ولانه لو وجب لوجب اما لفائدة المشكور وهو منزه او
للشاكر في الدنيا وانه مشقة بلا حظ او في الاخرة ولا استقلال ل
للعقل بها قيل يدفع ظن ضرر الآجل قلنا قد يتضمنه لانه تصرف في
ملك الغير وكالاستهزاء لحقارة الدنيا بالقياس الى كبريائه ولانه
ربما لا يقع لائقا قيل ينتقض بالوجوب الشرعي قلنا ايجاب الشرع لا
يستدعي فائدة **أقول** لما ابطل الاصحاب قاعدة التحسين والتقبيح العقلي
لزم من ابطالها ابطال وجوب شكر المنعم عقلا وابطال حكم الافعال
الاختيارية قبل البعثة قال في المحصول لكن جرت عادة الاصحاب بعد
ذلك ان يتنزلوا ويسلموا لهم صحة القاعدة ويبطلوا مع ذلك كلامهم
في هذين الفرعين بخصوصهما لقيام الدليل على ابطال حكم العقل
فيهما وحاصله يرجع الى تخصيص قاعدة الحسن والقبح العقليين
باخراج بعض افرادها لمانع كما وقع ذلك في القواعد السمعية
وقوله على التنزل اي على الاعتراض وسمي بذلك لان فيه تكلف الانتقال
من مذهبنا الحق الذي هو اعلى رتبة الى مذهبهم الباطل الذي هو
في غاية الانحطاط **واعلم** ان المصنف قد اقام الدليل على ابطال
حكم العقل في الفرع الاول واما **الفرع** الثاني فانه ابطل ادلته
فقط كما ستراه ولا يلزم من ابطال الدليل المعين ابطال المدلول
الفرع الاول ان شكر المنعم لا يجب عقلا خلافا للمعتزلة والامام فخر
الدين في بعض كتبه الكلامية وليس المراد بالشكر هو قول القائل

الحمد لله والشكر لله ونحوه بل المراد احساب المستحبات العقليه والاتيان
بالمستحسنات العقليه والمنعم هو الباري سبحانه وتعالى الدليل على عدم الوجوب
النقل والعقل اما النقل فقوله سبحانه وتعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا
فانتفا التعذيب قبل البعثه دليل على انه لا وجوب قبلها لان الواجب هو
الذي يصح ان يعاقب تاركه واذا لم يكن الوجوب ثابتا قبلها لم يكن الوجوب
عقليا **فان قيل** عدم العقاب لا يدل على عدم الوجوب لجواز العفو **قلنا**
المنفي هو محض التعذيب لان قولنا ما كان لزيد يفعل كذا فيه اشعار
بذلك وايضا فالخصم يقول بانه يجب التعذيب قبل التوبه فالزمناه به
وعلى هذا فالملازمه بين نفي التعذيب وعدم الوجوب الزاميه وعلى
الاول حقيقيه برهانيه **ولك ان تقول** هذه تدل على ابطال حكم
العقل مطلقا لانها نفت التعذيب لا في شكر المنعم فقط وهو خلاف المفروض
لان البحث على تقدير تسليم حكم العقل وللمعتزله ايضا هنا اعتراضات
ضعيفه كقولهم يحتمل ان يكون المنفي هو مباشر التعذيب فانه مدلول
وما كنا او المنفي وقوعه قبل البعثه لا وقوعه مطلقا فقد ساحر للفقيه
او الرسول هو العقل **واما الدليل الثاني** وهو الدليل العقلي فلانه
لو وجب لامتنع ان يجب لا لفايده لانه عبث والعقل لا يوجب العبث
ولان المعقول من الوجوب ترتب الثواب والعقاب على الترك فاذا
لم يتحقق ذلك لم يتحقق الوجوب ويمتنع ايضا ان يجب لفايده لان تلك
الفايده لا جايز ان تكون راجعه الى المشكور وهو الباري سبحانه
وتعالى لان الفايده اما جلب منفعه او دفع مضره والباري تعالى
منزه عن ذلك ولا الى الشاكر في الدنيا لان الاشتغال بالشكر كلفه
عاجله ومشقه على النفس لا حظ لها فيه ولا في الاخره ايضا لان لا العقل
يستقل بمعرفه الفايده في الاخره او بمعرفه الاخره نفسها دون
اخبار الشارع ولا ذكر لهذا التعليل المذكور في القسم الاخير في كلام
الامام ولا اتباعه **ولقايل ان يقول** لا نسلم انحصار القسمه في

عود الفايده الى الشاكر والمشكور بل لا بد من ابطال عودها الى غيرهما
ايضا سلمنا قال الامدي في الاحكام فقد تكون الفايده راجعه الى الشاكر
في الدنيا وكون الشكر مشقه لا ينفي حصول فايده مترتبه عليه كاستمرار
الصحه وسلامه الاعضا الباطنه والظاهره وزياده الرزق ودفع القحط
الى غير ذلك مما لا يحصر بل الغالب ان الفوايد لا تحصل الا بالمشاق
فقد يكون الشكر سببا لشي من هذه الفوايد على معنى انه يكون شرطا
في حصوله وايضا فقد يكون الشي ضررا ويكون دافعا لضرر ازيد
منه كقطع اليد المتاكله **قوله** بل يدفع ظن ضرر الاجل هذا اعتراض للمعتزله
على قولنا لا فايده فيه قالوا بل له فايده وهو الخروج عن العهده
بيقين فانه يجوز ان يكون خالقه طلب منه الشكر فيقول ان اتيت
به سلمت من العقوبه وان تركته فقد يكون اوجبه علي فيعاقبني عليه
فيكون الاتيان به يدفع احتمال العقوبه **وتعبير** المصنف بالظن فيه
نظر لان الظن هو الغالب ولا غالب انما الحاصل هو الاحتمال فقط ويمكن
جعل هذا الاعتراض دليلا للمعتزله فيقال الاتيان بالشكر يدفع ظن
الضرر ودفع الضرر المظنون واجب فالاتيان بالشكر واجب **والجواب**
ان الشكر قد يتضمن الضرر ايضا فيكون الخوف حاصلا على فعله كما انه
حاصل على تركه واذا حصل الخوف على الامرين كان البقا على الترك بحكم
الاستصحاب اولى فان لم يثبت اولويه الترك فلا اقل من ان لا يثبت
القطع بوجوب الفعل وانما قلنا انه قد يخاف منه الضرر لثلاثه اوجه
احدها ان الشكر ملك المشكور فاقدامه على الشكر تصرف دونه من غير
ضروره **الثاني** ان الشكر لله تعالى على نعمه كانه استهزا بالله تعالى لان
من اعطاه الملك العظيم كسره من الخبز او قطره من الما فاشتغل المنعم عليه
في المحافل العظيمه بذكر تلك النعمه وشكرها كان مستهزيا ولا شك ان
ما انعم الله تعالى به على عباده بالنسبه الى كبريايه وخزاين ملكه اقل من نسبه
اللقمه الى خزاين الملك لان نسبه المتناهي الى المتناهي اكثر من المتناهي الى

عن المساهي **الثالث** انه قد لا يهتدي الى الشكر اللايق بالله تعالى فياتي به على
وجه غير لايق ويستوجب غير موافق **قوله** قيل بعض بالوجوب الشرعي يعني ان
المعتزلة قالوا ما ذكرتموه من الدليل يقتضي ان الشكر يستحيل ايجابه شرعا
فانه يقال ان الله تعالى لو اوجبه لاوجبه اما لفايدة ولا لفايدة الى اخر
التقسيم لكنه يجب اجماعا فما كان جوابا لكم كان جوابا لنا **والجواب** ان
مذهبنا انه لا يجب تعليل احكام الله تعالى وافعاله بالاغراض فله بحكم
المالكية ان يوجب ما شاء على من شاء من غير فايدة ومنفعة اصلا وهذا
مما لا يمكن الخصم دعواه في العقل هكذا قال في المحصول فتبعه المصنف هنا
وفي مواضع اخرى لكنه قد نص في القياس على ان الاستقراء دال على ان
الله سبحانه وتعالى شرع احكامه لمصالح العباد تفضلا واحسانا وهذا
يقتضي ان الله تعالى لا يفعل الا لحكمة وان كان على سبيل التفضل وهو
ينافي المذكور هنا **والجواب** الصحيح التزام كون الوجوب الشرعي لفايدة
في الاخرة لا انا علمناها باخبار الشارع وهذا لا ياتي في الوجوب العقلي
كما تقدم **فايدة** قال الامدي هذه المسالة ظنية لان المعقول فيها ضعيف
كما تقدم **قال** الفرع الثاني الافعال الاختيارية قبل البعثة مباحة عند
البصرية وبعض الفقهاء محرمة عند البغدادية وبعض الامامية وابن ابي
هريرة وتوقف الشيخ والصيرفي وفسر الامام بعدم الحكم والاولى ان تفسر
بعدم العلم لان الحكم قديم عنده ولا يتوقف تعلقه على البعثة لتجويزه التكليف
بالمحال **اقول** هذا هو الفرع الثاني من الفرعين الذين اشار اليهما
بقوله فرعان على التنزل وحاصله ان الافعال الصادرة من الشخص
قبل بعثة الرسل ان كانت اضطرارية كالتنفس في الهوى وغيره ففي
المحصول وغيره المنتخب انها غير ممنوع منها قطعا قال في المحصول الا
اذا جوزنا تكليف ما لا يطاق وعبر بعض الشارحين وصاحب
التحصيل عن هذا بانه ماذون فيه وفيه نظر فسياتي في اخر هذه
المسالة ان عدم المنع لا يستلزم الاذن فيه لان الاذن هو الاباحة

والاباحه

والاباحة حكم شرعي لا تثبت الا بالشرع والفرض عدم وروده **واما**
الافعال الاختيارية كاكل الفاكهة وغيرها فهي مباحة عند البصرية
المعتزلة وبعض الفقهاء اي من الشافعية والحنفية كما في المحصول والمنتخب
ومحرمة عند المعتزلة البغدادية وطايفة من الامامية وابي علي ابن ابي هريرة
من الشافعية وذهب الشيخ ابو الحسن الاشعري وابو بكر الصيرفي من
الشافعية الى انها على الوقف واختاره الامام فخر الدين واتباعه **قال**
قيل سياتي في اخر الكتاب ان الاصل في المنافع الاباحة على الصحيح **قلنا**
الخلاف هناك فيما بعد الشرع بادلة سمعية ولم يحرر المصنف مذهب
المعتزلة وقد حرره الامدي في الاحكام وتبعه عليه ابن الحاجب فقال
محل هذا الخلاف عندهم في الافعال التي لا دلالة للعقل فيها على حسن
ولا قبح فان اقتضى ذلك انقسمت الى الاحكام الخمسة لان ما يقتضي العقل
بحسنه ان لم يترجح وجوده على تركه فهو المباح وان ترجح نظر ان لحق تاركه
الذم فهو الواجب والا فهو المندوب وما يقتضي العقل بقبحه ان لحق فاعله علم
الذم فهو الحرام والا فهو المكروه **قوله** وفسره الامام اي فسر الامام
فخر الدين هذا التوقف الذي ذهب اليه الشيخ بعدم الحكم اي لا
حكم في الافعال الاختيارية قبل الشرع فبحث المصنف معه وهذا
فقال الاولى ان تفسر بعدم العلم بالحكم اي لها حكم ولكن لا نعلم بعينه
ولا تفسر بعدم الحكم لان الحكم قديم عند الاشعري ثابت قبل وجود
الخلق فكيف يستقيم نفيه بعد وجودهم وقبل البعثة والضمير في قوله
عنده يعود الى الاشعري وفي بعض الشروح انه عايد الى الامام
وهو مردود لان تفسير القول راجع الى مقتضى قاعدة قايله لا
قاعدة مفسره **ثم** ان المصنف استشعر سوالا على هذا البحث فاجاب
عنه وتقرير السوال ان يقال تعلق الحكم بالافعال الاختيارية حادث
فيجوز ان يكون مراد الامام بعدم الحكم قبل البعثة عدم التعلق كما تقدم
مثله في اول الكتاب في قولنا حلت المراة بعد ان لم تكن ان معناه حدث

تعلق الحل لا الحل نفسه **والجواب** ان التعلق لا يتوقف على البعثة ايضا
عند الاشعري لجواز التعلق قبل الشرع وان لم يعلم المكلف اذ غاية
ما يلزم منه انه تكليف بالمحال وهو جائز على رايه كما سياتي هذا حاصل
كلام المصنف **فاما قوله** وفسره الامام بعدم الحكم فممنوع فانه عبارته
في اول هذه المسئلة ثم تارة هذا الوقف تارة نفسر بانه لا حكم وهذا لا يكون
وقفا بل قطعا بعدم الحكم وتارة بانا لا ندري هل هناك حكم او لا وان
كان هناك حكم فلا ندري انه اباحة او حظر هذه عبارته وليس فيها ها هنا
اختيار شيء من هذه الاحتمالات التي نقلها ثم انه في اخر المسئلة اختار تفسيره
بعدم العلم فقال وعن الاخير ان مرادنا بالوقف انا لا نعلم ان الحكم هو الحظر
او الاباحة هذا لفظ الامام الامام في المحصول بحروفه وذكر مثله ايضا في
المنتخب ولعل الذي اوقع المصنف في هذا الغلط هو صاحب الحاصل فانه قال
في اختصاره للمحصول ثم الوقف مرة نفسر بانا لا ندري الحكم ومرة بعدم
الحكم وهو الحق هذه عبارته **واما قوله** والاولى ان نفسر بعدم العلم فعبارة
غير مفهمة للمراد لانها تحتمل ثلاثة امور **احدها** انا لا نعلم هل ثمة حكم ام
لا **الثاني** ان نعلم ان هناك حكما ولكن لا نعلمه بعينه **الثالث** ان نعلم ايضا
ان هناك حكما ولكن لا نعلم تعلقه بفعل المكلف فاحتملت العبارة ان يكون
المراد اما عدم العلم به او بعينه او بتعلقه فاما الاول فلا يصح ارادته
واما الثالث فكذلك ايضا لانه لو احتمل توقف التعلق على البعثة لصح الاعتراض
المعدم الذي استشعره فاجاب عنه وهو عنده باطل وحاصله ان الذي
حاول ارشادنا اليه الامام فقد ذكره الامام بعينه بعبارة هي احسن من
عبارته **واما قوله** ولا يتوقف تعلقه الى اخره فضعيف لانه لا يلزم من تجويز
التكليف بالمحال ان يكون التعلق سابقا على البعثة لانه لو لزم من ذلك لكان
يلزم ان يكون التكليف بالمحال واجبا عنده وهو باطل بل قام الدليل على
ان هذه الصورة من المحال لم يقع وهو قوله تعالى وما كنا معذبين الاية ثم ان
هذا من باب تكليف المحال لا من التكليف بالمحال وستعرف الفرق بينهما

بلغ

في تكليف الغافل **قال** احتج الاولون بانها انتفاع خال عن امارات
المفسدة ومضرة المالك فيباح كالاستظلال بجدار الغير والا
من ناره وايضا المواكيل اللذيذة خلقت لغرضنا لامتناع العبث
واستغنائه وليس للاضرار اتفاقا فهو للنفع وهو اما التلذذ او
الاجتناب مع الميل او الاعتقاد او الاستدلال ولا يحصل الا بالتناول
واجيب عن الاول بمنع الاصل وعلية الاوصاف والدوران ضعيف
وعن الثاني ان افعاله تعالى لا تعلل بالغرض وان سلم فالحصر ممنوع وقال الاخرون
تصرف بغير اذن المالك فيحرم كما في الشاهد ورد بان الشاهد
يتضرر به دون الغائب **اقول** احتجت المعتزلة البصرية على اباحة
الاشياء قبل ورود الشرع بوجهين **احدهما** ان تناول الفاكهة
مثلا انتفاع خال عن امارات المفسدة لان الفرض انه كذلك وخال عن
مضرة المالك لان مالكه هو الله تعالى وهو لا يتضرر بشيء فيكون مباحا
قياسا على الاستظلال بجدار الغير والاقتباس من ناره بغير اذنه فانه
ابيح لكونه انتفاعا خاليا عن امارة المفسدة ومضرة المالك فلما وجدنا الاباحة
دائرة مع هذه الاوصاف وجودا وعدما دل ذلك على انها علة لها لان
الدوران يدل على العلية ثم ان هذه الاوصاف التي حكمنا بانها علة للاباحة
وجدناها في مسئلتنا فحكمنا باباحتها **وانما** قال عن امارة المفسدة ولم
يقل عن المفسدة لان العبرة في القبح انما هو بالمفسدة المستندة الى الامارة
فاما المفسدة الخالية عن الامارة فلا اعتبار بها الا ترى انهم يلومون
من جلس تحت حائط مائل وان سلم دون الحائط المستقيم وان وقعت
عليه **والتمثيل** بالاقتباس فاسد لان الاقتباس هو اخذ جزء من النار وهو
لا يجوز بغير الاذن قطعا **قال** الجوهري القبس شعلة من نار وكذلك
المقباس تقول قبست منه نارا اقبس قبسا فاقبسني اي اعطاني منه
قبسا وكذلك اقتبست فالاقتباس من ناره هذا لفظه بحروفه فكان **الصواب ان يقول**
والاستضاءة بناره ونحوه ولذلك لم يذكر الامام هذا المثال وانما

ذكره صاحب الحاصل وتبعه المصنف عليه واما التمثيل بالاستظلال
فليس مجمعا عليه بل فيه خلاف في مذهبنا حكاه الامام في النهاية في باب
الصلح في الجدار لمالكين ينتفع منفرد احدهما بنائه الدليل الثاني ان
الله تعالى خلق المآكل اللذيذة لغرض اذ لو كان لا لغرض البتة لكان
عبثا وهو على الله تعالى محال ولو كان لغرض راجع اليه لكان مفتقرا
اليه والباري تعالى مستغن عن كل شيء فتعين ان يكون لغرض وذلك
الغرض ليس هو الاضرار بالاتفاق من العقلاء فتعين ان يكون خلقها
للنفع وذلك النفع اما ان يكون دنيويا كالتلذذ والاغتذاء او دينيا
عمليا كالاجتناب مع الميل لكونها ولها مفسدة فيستحق الثواب
باجتنابها كالخمر او دينيا علميا كالاستدلال بها اي بشهي طعومها على
كمال قدرة الله تعالى كما قال في الحاصل وذلك كله لا يحصل الا بالتناول
اما الاول والثاني فواضح واما الثالث فلان ميل النفس الى الشيء انما والرابع صح
يكون بعد تقدم ادراكه فلزم من ذلك كله ان يكون الغرض في خلقها
هو التناول لانا قررنا ان الخلق لغرض وان الغرض هو نفعنا وان النفع
محصور في الاربعة وان الاربعة لا تحصل الا بالتناول فثبت ان الخلق
لاجل التناول واذا كان كذلك كان التناول مباحا واعلم ان ذكر الاغتذاء
في هذا التقسيم مفسد لان الاغتذاء الاجرم قطعا لكونه مضطرا الى
تناول ما يغذيه كما قدمناه في اول المسئلة فالصالح للاغتذاء ليس مما نحن
فيه فلم يبق الا الثلاثة الاخير لا جرم ان الامام لم يذكر هذا القسم في المحصول
ولا في المنتخب نعم ذكره صاحب الحاصل وتبعه المصنف عليه قوله والجواب
عن الاول اي الجواب عن الدليل الاول وهو القياس على الاستظلال والاقتباس س
بجامع الانتفاع المذكور من وجهين احدها لا نسلم ان الاصل المقاس عليه
وهو الاستظلال والاقتباس مباح قبل الشرع لانه فرد من افراد
المسئلة واباحته الان انما ثبت بالشرع والكلام فيما قبل الشرع لا فيما
بعده الثاني سلمنا اباحة الاصل المقاس عليه لكن لا نسلم ان العلة في اباحته

هو هذه الاوصاف وهو الانتفاع الخالي عن امارة المفسدة ومضرة المالك
والقياس انما يصح عند اشتراكهما في العلة فان قيل وجدنا الاباحة دائرة
مع هذه الاوصاف وجودا وعدما اي متى وجدت هذه الاوصاف
وجدت الاباحة ومتى عدمت عدمت فدل ذلك على انها هي العلة فالجواب ب
ان دلالة الدوران على كون الوصف علة للشيء الذي دار معه دلالة
ضعيفة على ما سياتي في القياس لان المرجح انها لا تفيد القطع بل الظن
وفي هذا نظر لان الدوران يفيد القطع بالعلية عند المعتزلة كما نقله
صاحب الحاصل وغيره فقوله منع الاصل اي المقيس عليه وقوله وعلية
الاوصاف اي ويمنع علية الاوصاف وهو كونها علة وقوله والدوران
ضعيف جواب عن سؤال مقدر قال التبريزي في مختصر المحصول
المسمى بالتنقيح القياس على الاستظلال وشبهه فاسد اذ لا يعرف
فيها البتة ولذلك لم يفتح من المالك المنع منها بخلاف ما نحن فيه قال ثم
انه معارض بانه تصرف في ملك الغير بغير اذنه لا ضرر فيه على المالك
فكان حراما كنقل الحديد من موضع الى موضع وشبهه مما لا ضرر
فيه البتة قوله وعن الثاني اي الجواب عن الدليل الثاني وهو قولهم
ان الله تعالى خلق المآكل اللذيذة لغرض من وجهين احدها ان
افعال الله تعالى لا تعلل بالاغراض وهذا الكلام من المصنف يحتمل
نفي التعليل مطلقا او نفي التعليل بالغرض اي لا نسلم ان الله تعالى يجب
تعليل احكامه بل له ان يفعل ما يشاء من غير فائدة ومنفعة اصلا كما نقلناه
عن المحصول في الفرع قبله او معناه لا نسلم صحة اطلاق الغرض في حق
الله تعالى وان كان فعله لا يخلو من مصلحة لنا الثاني سلمنا صحة
تعليله بالغرض لكن لا نسلم ان الغرض محصور في الاربعة التي ذكروها
فانهم لم يقيموا حجة على الحصر ونحن نتبرع فنقول يجوز ان يكون
الغرض في خلقها الشهوة لمشاهدتها والاشتياق مع رد الحجة او موج
الاستدلال على معرفة الصانع باختلاف الوانها واشكالها الغريبة

والجواب الاول فيه نظر لان الكلام في هذين الفرعين انما هو بعد تسليم ان
العقل يحسن ويقبح ومع تسليمه يجب مراعاة المصالح والمفاسد ويمتنع
الخلق لا لمعنى وهذان الجوابان ذكرهما صاحب الحاصل وتبعه المصنف عليهما
ولم يجب الامام بشيء منهما وانما اجاب بالنقض بخلق الطعوم المهلكة وذلك
يدل على ان الغرض ليس محصورا في النفع بل قد يكون خلقها للاضرار
ولم يرتض صاحب التحصيل هذا الجواب الذي ذكره الامام قال انه
يمكن الاسناع بالمودي بالتركيب مع ما يصلحه ثم اجاب بجوابين احدهما
منع الحصر كما تقدم والثاني انه يمكن معرفته بتناول واقع في غير
حال التكليف كالواقع في حال الصغر او السهو ونحن لا نسمي فعل غير
المكلف مباحا فتلخص من هذه الاجوبة كلها ان نقول لا نسلم انه خلقها
لغرض سلمنا ذلك لكن لا نسلم انه خلقها للنفع فقد يكون الغرض هو
الاضرار كالسموم سلمنا انه النفع فلا نسلم الحصر في الاربعة سلمنا الحصر
لكن لا يدل على الاباحة لجواز معرفته بفعل الصغير وشبهه **قوله** قال
الاخرون يجوز فيه فتح خائه وهو ظاهر وكسرها لانه قسيم قوله احتج
الاولون **وحاصله** ان القائلين بالتحريم احتجوا بانه تصرف في ملك
الله تعالى بغير اذنه فيحرم قياسا على الشاهد وهم المخلوقات ورد
هذا القياس بالفرق وهو ان الشاهد يتضرر بذلك دون الغائب سبحانه
وتعالى وهذا الجواب اخذه المصنف من الحاصل واجاب الامام بمعارضة
هذا الدليل بالدليل الدال على الاباحة وهو القياس على الاستظلال
والاول احسن **قال** تنبيه عدم الحرمة لا يوجب الاباحة
لان عدم المنع اعم من الاذن **اقول** هذا جواب عن سوال مقدر
اورده الفريقان على القائلين بالوقف بمعنى انه لا حكم فقالوا هذه
الافعال ان كانت ممنوعا منها فتكون محرمة والا فتكون مباحة ولا
واسطة بين النفي والاثبات **واجاب** عنه في المحصول بوجهين **احدهما**
ان مرادنا بالوقف انا لا نعلم ان الحكم هو الحظر او الاباحة فيسقط السوال

والجواب

والجواب الثاني وهو على تقدير ان يفسر الوقف بعدم الحكم فنقول
اما قولكم ان كانت هذه التصرفات ممنوعا منها فتكون محرمة فانه
مسلم واما قولكم اذا لم يكن ممنوعا منها فتكون مباحة فغير مسلم لانه قد يوجد
عدم المنع من الفعل ولا توجد الاباحة بدليل فعل غير المكلف كالنائم
فانه ليس ممنوعا منه ومع ذلك لا يسمى مباحا لان المباح هو الذي اعلم
فاعله او دل بانه لا حرج في فعله ولا تركه فاذا لم يوجد هذا الاذن
لا توجد الاباحة فتلخص ان عدم المنع من الفعل اعم من الاذن فيه لانه
قد يوجد معه وقد لا يوجد والاعم لا يستلزم الاخص فيكون عدم
الحرمة لا يستلزم الاباحة فيصح تفسير الوقف بعدم الحكم وفيما قاله
نظر لان المراد من الاباحة في هذه الصورة هو الاباحة العقلية
وهو عدم المنع لا الاباحة الشرعية حتى يقال لا بد فيها من الاذن
واعلم ان المصنف لم يتعرض لمن يرد عليه السوال ولا لكيفية ايراده
وقد ظهر انه لا يرد من اصله على المصنف لامرين **احدهما** انه لم يصرح
باختيار الوقف **الثاني** انه فسر الوقف بعدم العلم ولا يرد ايضا
على الامام في الحقيقة لما تقدم لك من كونه يختار التفسير بعدم العلم
ايضا وحاصله انه ايراد على تفسير لم يرتضه عن قائل غلط في نسبته
اليه كما تقدم لمذهب لم يختره وقد التبس المقصود على كثير من شراح
هذا الكتاب فاجتنب ما وقعوا فيه من الوهم **قال** الفصل الثاني
في المحكوم عليه وفيه مسائل الاولى المعدوم يجوز الحكم عليه كما انا ‌ انه هو
مامورون بحكم الرسول عليه السلام قيل الرسول اخبر بان من
سيولد فالله تعالى سيامره قلنا امر الله في الازل معناه ان
فلانا اذا وجد فهو مامور بكذا قيل الامر في الازل ولا سامع ولا
مامور عبث بخلاف امر الرسول عليه السلام قلنا مبني على التقبيح
العقلي ومع هذا فلا سفه ان يكون في النفس طلب التعلم من ابن سيولد
اقول لما فرغ من الكلام في الحاكم انتقل الى المحكوم عليه وذكر فيه

اربع مسايل الاولى في جواز الحكم على المعدوم ولنقدم على هذا مقدمةً
فنقول اختلفوا في معنى كونه تعالى متكلما فقالت المعتزله معناه انه
خالق للكلام فعلى هذا يكون الكلام عندهم من صفات الافعال يوجد
فيما لا يزال وقالت الحنابله كلامه تعالى عباره عن الحروف والاصوات
وهي قديمه وانكروا الكلام النفسي وقال الاشعري واتباعه انه صفه قديمه
قايمه بذاته لا اول لوجودها وهو صفةٌ واحدة في نفسه لا تعددُ
فيه بحسب ذاته بل بحسب الاضافات وهو مع وحدته امر ونهي وخبر
ونداء وانقسامه الى هذه الاشيا بحسب متعلقاته فانه ان تعلق بطلب
الفعل كان امرا او بطلب الترك كان نهيا فكونه امرا او نهيا اوصاف
لا انواع كما ان الجوهر في نفسه واحدٌ وان كان مشتملا على اوصاف
كالتحيز والقيام بنفسه والقبول للاعراض اذا عرف هذا فنقول
لما كان الحكم عند الاشاعرة هو خطاب الله تعالى كما تقدم وخطاب
الله تعالى هو كلامه الازلي كما بيناه لزمهم ان يقولوا ان الامر والنهي ثابتان
في الازل وليس ثم مامور ولا منهي فلذلك قالوا المعدوم يجوز الحكم عليه
وهذه عباره المصنف وهي احسن من قول الامام المعدوم يجوز ان
يكون مامورا ... انه يكون مامورا حال عدمه لانه معلوم البطلان بل على معنى
انه يجوز ان يكون الامر موجودا في الحال ثم ان الشخص الذي سيوجد
بعد ذلك يصير مامورا بذلك الامر هذا لفظه وذكر الامدي نحوه
فقال معناه قيام الطلب القديم بذات الرب تعالى للفعل من
المعدوم بتقدير وجوده وتهيئته لفهم الخطاب فاذا وجد
وتهيا للتكليف صار مكلفا بذلك الطلب قال وانكره سائر
الفرق لنا ان الواحد منا حال وجوده يصير مامورا بامر
الرسول عليه السلام مع ان ذلك الامر ما كان موجودا الا حال
عدمنا فكذلك في حق الله تعالى اعترض الخصم على هذا الدليل فقال
ان الرسول مخبر ومبلغ عن الله تعالى او امره اما بالوحي او الاجتهاد

لا نزاع في الكلام انما النزاع في الحكم اذ ليس معنى كون المعدوم مامورا انه امر

وليس هو مستثنى لا وامر منه بالامر وارد منه اخبار عن
الله تعالى انه سيامرهم عند وجودهم فلم يحصل الامر
عند عدم المامور بخلاف دعواكم في امر الله تعالى والجواب
ان امر الله تعالى في الازل عباره عن الاخبار ايضا لان معناه انه
فلانا اذا وجد بشروط التكليف صار مكلفا بكذا واعلم ان كون
الامر معناه الاخبار نقله في المحصول والمنتخب هنا عن بعض الاصحاب
وجزم به صاحب الحاصل فتبعه المصنف عليه وقد صرح بابطاله في
الكتابين المذكورين في اوايل الاوامر والنواهي في الكلام على ان الطلب
غير الاراده نعم جزم بعكس ذلك وموافقه كلام المصنف والمحصول
في الكلام على تكليف ما لا يطاق وفي الاربعين في المسله السابعه
عشر وفي معالم اصول الدين في المسله الثامنه عشر قال في المحصول
هنا وهو مشكل من وجهين احدهما انه لو كان خبرا لتطرق اليه
التصديق والتكذيب والامر لا يتطرق اليه ذلك الثاني لو
اخبر في الازل لكان اما ان يخبر نفسه وهو سفه او غيره وهو
محال لانه ليس هناك غيره قال ولصعوبه هذا الماخذ ذهب عبد
الله بن سعيد من اصحابنا الى ان كلام الله تعالى في الازل لم يكن امرًا
ولا نهيا ثم صار فيما لا يزال كذلك ولقايل ان يقول انا لا نعقل من
الكلام الا الامر والنهي والخبر فاذا سلمت حدوثهما فقد قلت بحدوث
الكلام فان ادعيت قدم شي اخر فعليك بافاده تصوره ثم اقامه الدليل
على ان الله تعالى موصوف به ثم اقامه الدليل على قدمه ولابن سعيد
ان يقول اعني بالكلام القدر المشترك بين هذه الاقسام انتهى كلام المحصول
واعلم ان الامام لما ذكر ان امر الله تعالى معناه الاخبار جعله عباره
عن الاخبار بنزول العقاب على من يترك ثم استشكله بالوجهين السابقين
وبانه يلزم ان لا يجوز العفو لان الخلف في خبر الله تعالى محال فعدل المصنف عن
كونه اخبارًا بنزول العقاب الى الاخبار بصيرورته مامورا تقليلا للاشكال لان

سؤال العفو لا يرد عليه وانما يرد الاولان فقط وهو من محاسن كلامه على انّا
نجيب عن العفو بان نقول الامر عبارة عن الاخبار بنزول العقاب ان لم يحصل
عفو **قوله** قبل الامر في الازل الى اخره لما ثبتنا امر الله تعالى في الازل بامر
الرسول لنا قبل وجودنا اعترضوا عليه بما سبق فاجبنا عنه فشرعوا في نوع
اخر بينها فقالوا كيف نعقل الامر في الازل سواء كان بمعنى الاخبار او بمعنى الانشا
لان الامر في الازل مع انه لا مامور اذ ذاك فيمتثل ولا سامع فيعقل عبث وسفه
كمن جلس في داره وامر ونهى من غير حضور مامور ومنهي بخلاف امر الرسول
فان هناك سامعا ومامورا يعلم به وينتقل الى المامورين المتاخرين **ويحتمل** ان يريد
بقوله ولا سامع اي ان جعلناه خبرا وبقوله ولا مامور اي ان جعلناه امرا
حقيقة **والجواب** عنه ان نقول ان اردت انه قبيح شرعا فممنوع وان اردت
انه قبيح عقلا فمسلم ولكنا قد بينا فساد الحسن والقبح العقليين ومع هذا اي
ومع تسليمنا القول بالتقبيح العقلي فلا سفه في مسئلتنا وذلك لانه ليس
المراد بالامر ان يكون في الازل لفظ هو امر ونهي بل المراد به معنى قديم قائم بذات
الله تعالى وهو اقتضاء الطاعة من العباد وان العباد اذا وجدوا يصيرون
مطالبين بذلك الطلب وهذا لا سفه فيه كما لا سفه في ان يقوم بذات الاب
طلب تعلم العلم من الولد الذي سيوجد وما قاله المصنف ضعيف اما الاول
فلان الحسن والقبح بمعنى الكمال والنقص عقليان بالاتفاق كما تقدم بسطه
في اول الفصل الذي قبل هذا والقبح هنا بمعنى النقص لا بمعنى ترتب الثواب
والعقاب على الفعل فان وروده هنا مستحيل واما الثاني فلا نسلم انه يقوم
بذات الاب حال عدم الولد امر محقق بل مقدر اي لو كان لي ولد لكنت
امره **قال** الثانية لا يجوز تكليف الغافل من احال تكليف المحال فان الاتيان
بالفعل امتثالا يعتمد العلم ولا يكفي مجرد الفعل لقوله عليه الصلاة والسلام انما
الاعمال بالنيات ونوقض بوجوب المعرفة واجيب بانه مستثنى **اقول** تكليف
الغافل كالساهي والنائم والمجنون والسكران وغيرهم لا يجوز من منع التكليف
بالمحال هكذا قاله المصنف وفيه نظر من وجهين **احدهما** ان مفهومه ان القائلين

بجواز التكليف بالمحال جوزوا هذا وهو ايضا مفهوم كلام المحصول وليس
كذلك بل اذا احلنا لجواز ذلك فللاشعري هنا قولان نقلهما ابن
التلمساني وغيره قال والفرق ان هناك فائدة في التكليف وهي
ابتلاء الشخص واختباره **الثاني** فرق به ابن التلمساني وغيره
بين التكليف بالمحال وتكليف المحال فقالوا الاول هو ان يكون الخلل راجعا
الى المامور به والثاني ان يكون راجعا الى المامور كتكليف الغافل وعلى هذا
فالصواب ان نقول من احال التكليف بالمحال لزيادة الثاني في المحال **واعلم**
رحمه الله قد نص في الام على ان السكران مخاطب مكلف كذا نقله الروياني في
البحر في كتاب الصلاة وحينئذ فيكون تكليف الغافل عنده جائزا لانه
فرد من افراد المسئلة كما نص عليه الامدي وابن الحاجب ثم استدل المصنف
على امتناع تكليف الغافل بان الاتيان بالفعل المعين لغرض امتثال امر الله سبحانه
وتعالى يعتمد العلم اي بالامر وكذا بالفعل المأتي به ايضا وعليه اقتصر في
المحصول وانما قلنا انه يعتمد العلم اي يتوقف عليه لان الامتثال هو ان يقصد
ايقاع الفعل المامور به على سبيل الطاعة ويلزم من ذلك علمه بتوجه الامر
نحوه وبالفعل **قوله** ولا يكفي مجرد الفعل هو جواب عن سؤال مقدر توجيهه
ان الفعل المجرد عن قصد الامتثال والطاعة قد يقع من الغافل على سبيل
الاتفاق وحينئذ فاذا علم الله تعالى وقوع الفعل من شخص فلا استحالة في تكليفه
به فلم قلتم انه لا بد من قصد الامتثال حتى انه يلزم منه العلم بالفعل وبتوجه
الطلب نحوه **وجوابه** انا انما قلنا بذلك للحديث الصحيح المشهور وهو
قوله صلى الله عليه وسلم انما الاعمال بالنية **قوله** ونوقض بوجوب المعرفة
اي هذا الدليل منتقض بوجوب معرفة الله سبحانه وتعالى وتقريره من وجهين
ذكرهما الامام **احدهما** ان التكليف بها حاصل بدون العلم بالامر وذلك لان الامر
بمعرفة الله تعالى وارد فلا جائز ان يكون واردا بعد حصولها لامتناع تحصيل
الحاصل فيكون واردا قبله وحينئذ فيستحيل الاطلاع على هذا الامر لان
معرفة امر الله تعالى بدون معرفة الله تعالى مستحيل فقد كلف شيئا وهو غافل

عنه التقرير الثاني انه يستحيل قصد الامتثال فيها لان المكلف لا يعرف وجوبها عليه كما قررناه فقد كلف بشي لا يجب فيه قصد الامتثال والجواب ان هذا مستثنى من القاعدة لقيام الدليل عليه وعلى التقرير الثاني قال الامام فيستثنى ايضا قصد الطاعة فانه لو افتقر الى قصد اخر لزم التسلسل واعلم ان الامام لم يجب عن هذين الدليلين بل قال انهما يوهمان القول بتكليف ما لا يطاق والذي اجاب به المصنف اخذه من الحاصل وفيه نظر فان النقص يحصل بصورة واحدة واجاب ابن التلمساني ثم القرافي عن الاول بان الامر المعرفة التفصيلية يرد بعد المعرفة الاجمالية وحينئذ فلا يلزم شي من المحذورين المتقدمين قال الثالثة الاكراه الملجي يمنع التكليف لزوال القدرة اقول الاكراه قد ينتهي الى حد الالجاء وهو الذي لا يبقى للشخص معه قدرة ولا اختيار كالالقاء من شاهق وقد لا ينتهي اليه كما لو قيل له ان لم تقتل هذا والا قتلتك وعلم انه ان لم يفعل والا قتله فالاول يمنع التكليف اي بالفعل المكره عليه وبضده قال في الحصول لان المكره عليه واجب الوقوع وضده ممتنع والتكليف بالواجب والممتنع محال وهذا هو معنى قول المصنف لزوال القدرة لان القادر على الشي هو الذي ان شاء فعل وان شاء ترك وهذا القسم لا خلاف فيه كما قال ابن التلمساني واما الثاني وهو غير الملجي فمفهوم كلام المصنف انه لا يمنع التكليف قال ابن التلمساني وهو مذهب اصحابنا لان الفعل ممكن والفاعل متمكن قال وذهبت المعتزلة الى انه يمنع التكليف في عين المكره عليه دون نقيضه فانهم يشترطون في المامور به ان يكون بحال يثاب على فعله واذا اكره على عين المامور به فالاتيان به لداعي الاكراه لا لداعي الشرع فلا يثاب عليه فلا يصح التكليف به بخلاف ما اذا اتى بنقيض المكره عليه فانه ابلغ في اجابة داعي الشرع وقال الغزالي الاتيان بالفعل مع الاكراه كمن اكره على اداء الزكوة مثلا ان اتى به لداعي الشرع فهو صحيح او لداعي الاكراه فلا ورد القاضي على المعتزلة بالاجماع على تحريم القتل عند الاكراه عليه قال امام الحرمين وهي هفوة من القاضي لما تقدم وما قاله نظر لان القاضي انما اورده عليهم من جهة اخرى وذلك انهم منعوا ان المكره قادر على عين الفعل المكره عليه فبين القاضي انه قادر

مار مفهوم

[illegible]

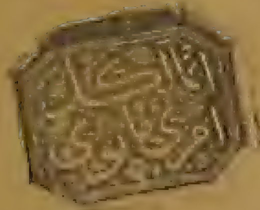
وذلك

وذلك لانهم كلفوه بالصدود عندهم ان الله تعالى لا يكلف العبد الا بعد خلق القدرة له والقدرة عندهم على الشي قدرة على ضده فاذا كان قادرا على ترك القتل كان قادرا على القتل هذا كله كلام ابن التلمساني وقد اختاره الامام والامدي واتباعهما التفصيل بين الملجي وغيره كما اختاره المصنف لكنهما لم يبينا محل الخلاف وقد بينه ابن التلمساني كما تقدم قال الرابعة التكليف يتوجه عند المباشرة وقالت المعتزلة بل قبلها لنا ان القدرة حينئذ قبل التكليف في الحال بالايقاع في ثاني الحال قلنا الايقاع ان كان نفس الفعل فمحال في الحال وان كان غيره فيعود الكلام اليه ويتسلسل قالوا عند المباشرة واجب الصدور قلنا حال القدرة والداعية كذلك اقول قال في المحصول ذهب اصحابنا الى ان الشخص انما يصير مامورا بالفعل عند مباشرته له والامر قبل ذلك ليس امرا بل هو اعلام له بانه في الزمان الثاني سيصير مامورا وقالت المعتزلة انه انما يكون مامورا قبل وقوع الفعل وهذا الذي قاله هو مراد المصنف وهو مشكل من وجوه احدها انه يؤدي الى سلب التكاليف فانه يقول لا افعل حتى اكلف ولا اكلف حتى افعل الثاني ان جعلهم السابق اعلاما يلزم منه دخول الخلف في خبر الله تعالى على تقدير ان الشخص لا يفعل لانه اذا لم يفعل لا يكون مامورا لكونه انما يصير مامورا عند مباشرة الفعل وقد فرضنا انه لا يفعل فلا امر وحينئذ فيكون الاخبار بحصول الامر غير مطابق الثالث ان اصحابنا نصوا على ان المامور يجب ان يعلم كونه مامورا قبل المباشرة فهذا العلم ان كان مطابقا فهو مامور قبلها وان لم يكن مطابقا فيلزم ان لا يكون عالما بذلك الرابع ان امام الحرمين وغيره صرحوا بان الاشعري لم ينص على جواز تكليف ما لا يطاق وانما اخذ من قاعدتين احداهما ان القدرة مع الفعل كما سياتي بيانه والثانية ان التكليف قبل الفعل فعلمنا ان المذكور هنا عكس مذهب الاشعري الخامس ان الامام في المحصول لما قرر جواز التكليف بما لا يطاق استدل عليه بوجوه منها ان التكليف قبل الفعل بدليل تكليف الكافر بالايمان والقدرة

حب

جود

غير موجوده قبل الفعل وذلك تكليف بما لا يطاق وذكر نحوه في المنتخب وهو
مناقض لما ذكره هنا قال الغزالي هذه المسئلة اغمض مسئلة في اصول الفقه قال
امام الحرمين في البرهان والذهاب الي ان التكليف عند الفعل مذهب لا يرتضيه
لنفسه عاقل وقد سلك الامدي ومن تبعه طريقا اخر فقال اتفق الناس على جواز
التكليف بالفعل قبل حدوثه سوي شذوذ من اصحابنا بناء على امتناعه بعد
حدوث الفعل واختلفوا في جواز تعلقه به في اول زمان حدوثه فاثبته اصحابنا بنا
ونفاه المعتزلة قوله لنا ان القدرة حينئذ اي حين الفعل لا توجد قبله فلو
كان مكلفا قبل الفعل لكان مكلفا بما لا قدرة له عليه وهو محال والدليل على ان
القدرة لا تكون الا مع الفعل من وجهين احدهما ان القدرة صفة متعلقة
بالمقدور كالضرب المتعلق بالمضروب ووجود المتعلق بدون المتعلق محال
هكذا اقرره الامام في المحصول والمنتخب في ابطال الاستدلال على التكليف بما
لا يطاق الثاني ما قاله امام الحرمين في البرهان والشامل ان قدرة العبد
عرض والعرض لا يبقى زمنين فلو تقدمت القدرة لعدمت عند حدوث
المقدور فلا يكون المقدور متعلقا بالقدرة وذلك مستحيل واعلم ان الاحتجاج نقله
على المعتزلة بان القدرة مع الفعل غير مستقيم فانهم يقولون بانها قبله كما نقله
عنهم امام الحرمين في الشامل والامام فخر الدين في معالم اصول الدين ولهذا
لم يستدل به الامام ولا اتباعه واما الدليلان المذكوران على ذلك فان
الاول منهما ينتقض بقدرة الله تعالى فانها ثابتة في الازل بدون المقدور
والا لزم قدم العالم فالصواب ان يقال القدرة صفة لها صلاحية الايجاد
قال امام الحرمين ومن انصف من نفسه علم ان معنى القدرة هو التمكن من الفعل
وهذا انما يعقل قبل الفعل واما الثاني فيقال عليه لا نسلم ان العرض لا يبقى
زمنين سلمنا لكن الذي نقول به لا نقول بزواله الا الي بدل بل يخلفه امثاله قوله
قيل التكليف في الحال اي اجابت المعتزلة عن هذا بان التكليف الذي اثبتناه
قبل المباشرة ليس هو التكليف بنفس الفعل حتى يلزم ان يكون تكليفا بما لا
قدرة للمكلف عليه بل التكليف في الحال اي قبل المباشرة انما هو بايقاع الفعل

في ثاني الحال اي حال المباشرة واجاب المصنف بان الايقاع المكلف به
ان كان هو نفس الفعل فالتكليف به محال في الحال اي قبل الفعل لانه يلزم
من امتناع التكليف بالفعل قبل التلبس به امتناع التكليف بالايقاع لان
الفرض انه هو وان كان الايقاع غير الفعل فيعود الكلام الي هذا الايقاع ٤
فنقول هذا الايقاع المكلف به هل وقع التكليف به في حال وقوعه او قبله فان
كان في حال وقوعه فيلزم ان يكون التكليف حال المباشرة وهو المدعى وان
كان قبله فيلزم ان يكون مكلفا بما لا قدرة له عليه لانا بينا ان القدرة مع الفعل فان
قالوا التكليف انما هو بايقاع هذا الايقاع فينقل الكلام اليه ويودي الى التسلسل
او ينتهي الي ايقاع يكون التكليف به حال مباشرته وهو المدعى والذي قاله ضعيف
فان قول الخصم انه مكلف في الحال بالايقاع في ثاني الحال لا شك ان معناه ان التكليف
في الحال والمكلف به هو الايقاع في ثاني الحال وهو زمان القدرة فكيف يصح الاعتراض
بما قاله وكانه توهم ان المراد ان الايقاع مكلف به في الحال وليس كذلك ويوضح هذا

مسئلة ذكرها في المحصول عقب هذه فقال اذا قال السيد لعبده صم غدا فالامر
متحقق في الحال بشرط بقاء المامور قادرا على الفعل فاما اذا علم الله سبحانه وتعالى ان
ان زيدا اسيموت غدا فهل يصح ان يقال ان الله تعالي امره بالصوم غدا بشرط
حياته فيه خلاف قطع القاضي ابو بكر والغزالي بجوازه لفائدة الامتحان ومنع جمهور
المعتزلة فقد وضح بهذه المسئلة انه يصح ان يومر الان بالفعل في ثاني الحال قوله
قالوا عند المباشرة واجب الصدور اي احتجت المعتزلة علينا بان الفعل عند المباشرة
واجب الوقوع فلا يكون مامورا به لعدم القدرة عليه لان القادر هو الذي ان شاء فعل
وان شاء ترك ولانه لو كانت له قدرة على تحصيله لكانت تحصيله للحاصل اجاب المصنف
بقوله قلنا حال القدرة والداعية كذلك وتقريره موقوف على تفسير القدرة
والداعية فاما القدرة فالمراد بها ها هنا هو التمكن من الفعل كما تقدم واما الداعية
فنقول اذا علم الانسان او ظن او اعتقد ان له في الفعل او الترك مصلحة راجحة
حصل في قلبه ميل جازم اليه بهذا العلم او الظن او الاعتقاد هو المسمى بالداعية
مجازا من قولهم دعاه اي طلبه وكان علمه بالمصلحة طلب منه الفعل وقد يسمى الداعي

بالغرض والمجموع من القدره والداعيه تسمى بالعله التامه فاذا وجدت يجب
وقوع الفعل وقبل لا يجب لكن يصير الفعل اولى واذا عدمت الداعيه امتنع
وقوعه على المختار الذي جزم به الامام ونقل الاصفهاني شارح المحصول في
الاوامر ان اكثر المتكلمين على ان الفعل لا يتوقف عليها اذا علمت ذلك فتقريرها قاله المصنف ان صح
من وجهين احدهما ما قاله في المحصول ان القدره مع الداعي مؤثره في وجود
الفعل ولا امتناع في كون المؤثر مقارنا للاثر فكون القدره مقارنه للفعل مع كونه
واجب الوقوع فانتفى قولكم ان ما كان واجب الصدور لا يكون مقدورا الثاني
وهو الاقرب الى كلام المصنف واشار اليه صاحب الحاصل ان الفعل يترتب
وجوده على وجود القدرة مع الداعيه فيكون مامورا حال القدره والداعيه
عند المعتزله لكونه من جمله الازمان التي قبل الفعل مع ان الفعل واجب الوقوع
في تلك الحاله فينتفي ما قلتموه واعلم ان العله هل هي متقدمه على المعلول
او مقارنه له فيه قولان مشهوران فان التزم الخصم القول الاول فجوابه الثاني
وان التزم الثاني فجوابه الاول فتلخص انه لا بد منهما ولك ان تقول اذا
كان الفعل قبل المباشره غير مقدور عليه وعند المباشره واجب الوقوع
فيلزم التكليف بالممتنع والواجب وهو محال قال الفصل الثالث في المحكوم
به وفيه مسايل الاولى التكليف بالمحال جايز لان حكمه لا يستدعي غرضا قيل لا يتصور
وجوده فلا يطلب قلنا ان لم يتصور امتنع الحكم بالاستحاله غير واقع بالممتنع
لذاته كاعدام القديم وقلب الحقايق للاستقراء ولقوله تعالى لا يكلف الله
نفسا الا وسعها قيل امر ابا لهب بالايمان بما انزل ومنه انه لا يؤمن فهو جمع
بين النقيضين قلنا لا نسلم انه امر به بعد ما انزل انه لا يؤمن اقول المستحيل
على اقسام احدها ان يكون لذاته ويعبر عنه ايضا بالمستحيل عقلا وذلك
كالجمع بين الضدين والنقيضين والحصول في حيزين في وقت واحد والثاني
ان يكون للعاده كالطيران وحلول الاجسام وحمل الجبل العظيم والثالث
ان يكون لطريان مانع كتكليف المقيد العدو والزمن المشي والرابع ان يكون
لانتفاء القدره عليه حاله التكليف مع انه مقدور عليه حال الامتثال كالتكاليف

لها

كلها لانها غير مقدوره قبل الفعل على راي الاشعري اذ القدرة عنده
لا تكون الا مع الفعل كما قررناه في المسئلة السابقه والخامس ان يكون
لتعلق العلم به كالايمان من الكافر الذي علم الله تعالى انه لا يؤمن فان
الايمان منه مستحيل اذ لو امن لانقلب علم الله تعالى جهلا وهذا
التقسيم اعني فان بعضهم قد زاد فيه ما ليس منه وغاير بين اشيا
هي متحده في المعنى اذا تقرر ذلك فالقسم الخامس جايز وواقع اتفاقا اذ
لو لم يكونوا مامورين بذلك لما عصوا باستمرارهم على الكفر ونقل الامدي
عن بعض الثنوية انه منع جوازه والرابع ايضا واقع عند الاشعري
بمقتضى الاصل الذي اصله واما الثلاثه الاوايل فهي محل النزاع وممن صرح
بذلك مع وضوحه القرافي في شرح المحصول والتنقيح وحاصل ما فيها
من الخلاف ثلاث مذاهب اصحها عند المصنف انه يجوز مطلقا وهو
اختيار الامام واتباعه والثاني المنع مطلقا ونقله في المحصول عن المعتزله واختار ن ٢
ابن الحاجب ونص عليه الشافعي كما نقله الاصفهاني في شرح المحصول
عن صاحب التلخيص والثالث ان كان ممتنعا لذاته فلا يجوز والا فيجوز
واختاره الامدي واذا قلنا بالجواز ففي وقوعه مذاهب احدها المنع
مطلقا سوا كان ممتنعا لذاته ام لا والثاني الوقوع فيهما واختاره في المحصول
والثالث التفصيل وهو اختيار المصنف كما سياتي وقد تردد النقل عن
الشيخ ابي الحسن الاشعري فقال في البرهان وهذا سوء معرفه بمذهبه فان
التكاليف كلها عنده تكليف بما لا يطاق لامرين احدهما ان الفعل مخلوق
لله تعالى فتكليفه به تكليف بفعل غيره الثاني انه لا قدره عنده الا حال
الامتثال والتكليف سابق وهذا التخريج لا يستلزم وقوع الممتنع لذاته
فافهمه وهذا الكلام في التكليف بالمحال اما التكليف المحال فالتحقيق اسقاط الباء ففي
جوازه قولان للاشعري وقد تقدم الفرق في تكليف الغافل ثم استدل
المصنف على الجواز بقوله لان حكمه لا تستدعي غرضا اي انما يستحيل الامر
بما لا يقدر المكلف عليه اذا كان غرض الامر حصول الماموربه وحكمه تعالى

لا يستدعي غرضا البتة لاستحالته وورود الامر بهذا ليس للطلب كما نقله امام
الحرمين في الشامل عن اصحابنا بل ان كان ممتنعا لذاته فالامر به للاعلام بانه
معاقب لا محالة لان له تعالى ان يعذب من يشاء وان كان ممتنعا لغيره فالامر به لفا يده
الاخذ في المقدمات وهذا الدليل لا يتوجه على المعتزلة لانهم يمنعون هذه القاعدة
قوله قيل لا يتصور وجوده فلا يطلب يمكن تقريره على وجهين احدهما ان المحال
لا يمكن وجوده في الخارج من المكلف واذا كان كذلك فلا يطلب لان طلبه عبث وجوابه
هذا امنع المقدمة الثانية فانها من محل النزاع التقرير الثاني ان المحال لا يتصور
العقل وجوده وكلما لا يتصور العقل وجوده لا يطلب ينتج ان المحال لا يطلب اما
بيان الصغرى فلان كل ما يتصوره العقل معلوم فهو معلوم لان التصور قسم
من اقسام العلم وكل معلوم فهو متميز بالضرورة وكل متميز فهو ثابت لان التمييز
صفة وجودية والصفة الوجودية لا بد لها من موصوف موجود والا لزم قيام
الوجود بالمعدوم وهو محال فلو كان المحال متصورا لكان ثابتا لكنه ثابت غير صح
فلا يكون متصورا واما بيان الكبرى فلان ما لا يتصور العقل وجوده
فهو مجهول وطلب الشيء مع الجهل به محال وهذا التقرير قد صرح به الامام والآمدي
واتباعهما وهو مراد المصنف وجوابه منع المقدمة الاولى لانه لو كان غير متصور
لامتنع الحكم عليه بعين ما قالوه ولكنهم حكموا عليه بالاستحالة قوله غير واقع
هو خبر ثان للتكليف اي التكليف بالمحال جائز غير واقع بالممتنع لذاته
وحاصله ان المصنف اختار التفصيل بين الممتنع للذات وبين غيره وقد
تقدم التنبيه على ذلك وانه على خلاف راي الامام ثم ذكر للممتنع بالذات
مثالين احدهما اعدام القديم اي الذي لا اول لوجوده وهو الباري سبحانه
وتعالى فانه قد تقرر في علم الكلام ان كل قديم وجودي يمتنع عليه العدم واحترز زما
بالوجودي عن الازلي فانه قديم ولم يمتنع عدمه لان مفهومه عدمي وهو سلب
الابتداء الثاني قلب الحقائق ومقتضى هذه العبارة ان قلب الحيوان جمادا
والجماد ذهبا ونحوها ممتنع لذاته وليس كذلك بل امتناعه لعجز الفاعل كما
قيل في خلق الاجسام لانا لو قدرنا وقوعه لما كان يلزم منه محال وقد صرح به

مع وضوحه ابن الحاجب في اوائل المختصر فينبغي حمل ذلك على الغالب مع
بقا حقيقة الاول وحينئذ فيكون جعله من التفضيل وهو ممتنع لذاته
ويتعذر ان يتأول كلامه فيستفيد منه انه وقوع ما وقع فيه الخلاف منع ح
ثم استدل المصنف على عدم الوقوع بامرين احدهما الاستقراء وعبر عنه
المتكلمون بالسبر والتقسيم والاستقراء هو الاستدلال بثبوت الحكم في
الجزئيات على ثبوته للقاعدة الكلية وهو ماخوذ من قولهم قريت الشيء قرانا
اي جمعته وضممت بعضه الى بعض حكاه الجوهري وغيره والسين فيه للطلب
فلما كان المجتهد طالبا للافراد جامعا لها لينظر هل هي متوافقة ام لا عبر عن
ذلك بالاستقراء وحاصل الدليل انا تتبعنا التكاليف فلم نجد فيها ما هو
ممتنع بالذات الثاني قوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها وجه الدلالة
ان الآية لم تنف الجواز وانما نفت الوقوع عما ليس في الوسع والممتنع لذاته ليس
في الوسع قوله قيل امر ابا لهب يعني ان التكليف بالمستحيل لذاته قد وقع وذلك
لان ابا لهب قد امر بالايمان بكل ما انزل الله تعالى ومن التصديق به ومنه اي
مما انزل الله تعالى انه لا يؤمن فقد صار ابو لهب مامورا بان يصدقه في
انه لا يؤمن وانما يحصل التصديق بذلك اذا لم يؤمن فصار مكلفا بانه يؤمن
وبانه لا يؤمن وهو جمع بين النقيضين وهذا يحتمل ان يكون دليلا للقائلين
بالوقوع ويحتمل ان يكون نقضا منهم للدليل السابق وهو الاستقراء واجاب ب
المصنف بان ذلك انما يلزم اذا كان الامر بالايمان بكل ما انزل الله واردا بعد
انزال انه لا يؤمن لانه اذا كان كذلك كان مامورا بالايمان به في الماضي ومن جملته
انه لا يؤمن فيلزم المحال ونحن لا نسلم ذلك بل يجوز ان يكون تقدم تكليفه اولا
بالايمان بكل ما انزل ثم بعد ذلك انزل انه لا يؤمن وعلى هذا التقدير فلا يلزم
المحال لان اخباره بانه لا يؤمن ليس هو من الاشياء التي كلف بتصديقها لكونه
متاخرا عن الدليل الدال على الوجوب وهذا الجواب باطل بل هو مامور بتصديق
ما نزل وما سينزل اجماعا قال والصواب ما قاله امام الحرمين وارتضاه ابن الحاجب
وغيره ان هذا من باب التكليف بالمستحيل لغيره وذلك لان الله تعالى لما اخبر عنه

بانه لا يؤمن استحال ايمانه لان خبر الله تعالى صدق قطعا فلو امن لوقع الخلف في
خبره تعالى وهو محال فاذا امر بالايمان والحالة هذه فقد امر بما هو ممكن في نفسه
وان كان مستحيلا لغيره كما قلنا في من علم الله تعالى انه لا يؤمن واما استدلاله بكونه
قد صار مكلفا بان يؤمن وبان لا يؤمن وهو جمع بين النقيضين **فجوابه** من وجهين
احدهما ان هذا التعبير قد وقع في المحصول وصوابه ان تقول بان يؤمن وبان
لا يؤمن بحذف الواو كما في المنتخب فانه مدلول الامر بالايمان بانه لا يؤمن وقد صرح به
في الحاصل فقال فيكون مكلفا بتصديق الله بانه لا يصدقه واذا كان كذلك فلا منافاة
بينهما البتة وذلك لان التكليف بالايمان بان لا يؤمن تكليف بتصديق هذا الخبر الوارد من
الله تعالى وهو كونه لا يؤمن والتكليف بتصديق الخبر ليس تكليفا بان يجعل الخبر صدقا
حتى يكون مامورا باستمراره على الكفر بل هو محرم عليه فكيف يسوغ ان يقال انه
مامور بان لا يؤمن اليس قد قال تعالى ان الله لا يامر بالفحشاء وانما كلف بان يصدق
هذا الخبر وهو ممكن كما قلناه انما نصيبين ضد قاتلا **الثاني** ما ذكره صاحب
التحصيل وهو حسن ايضا ان الجمع بين النقيضين انما يلزم ان لو كان مكلفا بالتصديق يق
بجميع ما جاء به على التفصيل ونحن لا نسلمه بل هو مامور بالتصديق الاجمالي اي بان
يعتقد ان كل خبره صدق وعلى هذا انكشف تحقيق التكليف بالمحال وها هنا امران
احدهما ان الامام لما قرر هذا الدليل في المحصول والمنتخب قال انه مكلف بالجمع بين
الضدين وصاحب الحاصل جعلهما نقيضين فتابعه المصنف والسبب في هذا ان
صاحب الحاصل نظر الى الايمان وعدمه وهما نقيضان واما الامام فانه نظر الى
ان العدم غير مقدور عليه كما سياتي فلا يكون مكلفا به بل المكلف به هو كف النفس
عن الايمان والكف فعل وجودي فلا يكون نقيضا للايمان بل ضدا له وهذا ادق
نظرا واصوب **الثاني** ان قول الامام واتباعه ان الله تعالى انزل في حق ابي لهب انه
لا يؤمن فيه نظر لان قوله تعالى تبت يدا ابي لهب لا يدل عليه لان الخسران
وان كان موجودا حال تلبسه بالكفر فقد يزول واما قوله تعالى سيصلى نارا فكذلك
لاحتمال ان يكون صليه بسبب كبيرة اتاها بعد الاسلام وقد ذكر في المحصول في
هذه المسالة اية اخرى وهي قوله تعالى ان الذين كفروا سواء عليهم أأنذرتهم الاية وهي

لا تدل

لا تدل ايضا على ادخال ابي لهب فيها **قال** الثانية الكافر مكلف بالفروع خلافا
للمعتزلة وفرق قوم بين الامر والنهي لنا ان الايات الامرة بالعبادة تتناولهم والكفر
غير مانع لامكان ازالته وايضا الايات الموعدة على ترك الفروع كثيرة مثل وويل
للمشركين الذين لا يؤتون الزكوة وايضا انهم كلفوا بالنواهي لوجوب حد الزنا عليهم
فيكونون مكلفين بالامر قياسا قيل الانتهاء ابدا ممكن دون الامتثال واجيب
بان مجرد الفعل والترك لا يكفي فاستويا وفيه نظر قيل لا يصح مع الكفر ولا قضاء بعد
قلنا الفائدة تضعيف العقاب **اقول** لا خلاف ان الكفار مكلفون بالايمان وهل ل
هم مكلفون بالفروع كالصلاة والزكوة فيه ثلاثة مذاهب **اصحها** نعم ونقله في المحصول
عن اكثر اصحابنا واكثر المعتزلة وقال في البرهان انه ظاهر مذهب الشافعي **والثاني**
لا وهو مذهب جمهور الحنفية والاسفرايني من الشافعية قال في المحصول هو ابو
حامد وقال في المنتخب هو ابو اسحق وعزاه في المنهاج الى المعتزلة ايضا تبعا لصاحب
الحاصل فانه نقله عنهم في اول المسالة وفي اخرها وهو عكس ما في المحصول وقد وقع
في بعض النسخ خلافا للحنفية وهو من اصلاح الناس **والثالث** انهم مكلفون بالنواهي
دون الاوامر وذكر الامام في المحصول في اثناء الاستدلال ما يقتضي ان الخلاف في غير
المرتد ونقل القرافي في غيره عن الملخص للقاضي عبد الوهاب حكاية اجراء الخلاف فيه
ايضا قال ورايت في بعض الكتب التي لا استحضرها الان انهم مكلفون بما عدا الجهاد د
واما الجهاد فلا لامتناع قتالهم انفسهم ومقتضى كلام المصنف ان الخلاف انما هو في
الوجوب والتحريم فقط لانه عبر اولا بالتكليف وقال ان الفائدة هي العقاب وما
عدا الواجب والمحرم لا تكليف فيه ولا عقاب واما من عبر بانهم مخاطبون فان
عبارته شاملة للاحكام الخمسة **واعلم** ان تكليف الكافر بالفروع مسالة فرعية
وانما فرضها الاصوليون مثالا لقاعدة وهي ان حصول الشرط الشرعي هل هو
شرط في صحة التكليف ام لا الا ترى ان الامدي وابن الحاجب وغيرهما قد صرحوا
هنا بالمقصود **قوله** لنا اي الدليل على انهم مخاطبون مطلقا من ثلاثة اوجه **الاول**
ان الايات الامرة بالعبادة متناولة لهم كقوله تعالى يا ايها الناس اعبدوا ربكم وقوله ولله
على الناس حج البيت ونحو ذلك والكفر لا يصلح ان يكون مانعا من دخولهم لانهم متمكنون

من اراده بالايمان وبهذا الطريق قلنا المحدث مامور بالصلاة فثبت ان المقتضي
للتكليف قائم والمانع مفقود فوجب القول بتكليفهم عملا بالمقتضي السالم عن المعارض
الدليل الثاني انهم لو لم يكونوا مكلفين بالفروع لما اوعدهم الله تعالى عليها لكن
الآيات الموعدة على تركها اي بسبب تركها كثيرة منها قوله تعالى وويل للمشركين
الذين لا يؤتون الزكوة وقوله والذين لا يدعون مع الله الها آخر الى قوله يضاعف
لهم العذاب يوم القيامة وقوله فلا صدق ولا صلى وقوله ما سلككم في سقر
قالوا لم نك من المصلين الآية فثبت كونهم مكلفين ببعض الاوامر وبعض النواهي
فكذلك الباقي اما قياسا واما لانه لا قائل بالفرق وذكر في المحصول في هذه الآية الاخيرة
مباحث كثيرة منها ان هذا التعليل حكاية عن قول الكفار فلا يكون حجة واجاب
بان ذلك يجب ان يكون صدقا لانه لو كان كذبا مع انه تعالى ما كذبهم لما كان
في حكايته فائدة وكلام الله تعالى متى امكن حمله على ما هو اكثر فائدة وجب المصير
اليه والذي ذكره مشتمل على فائدة نبه عليها في مواضع والموعد المذكور في كلام
المصنف اسم فاعل من اوعد قال الجوهري اوعد عند الاطلاق يكون للشر ووعد
في الخير وانشد واني وان اوعدته او وعدته لمخلف ايعادي ومنجز موعدي
الدليل الثالث انهم مكلفون بالنواهي بدليل وجوب حد الزنا عليهم فيكونون
مكلفين بالاوامر قياسا عليها والجامع بينهما كما قال في المحصول والمنتخب هو احراز
المصلحة الحاصلة في النهي بسبب ترك المنهي عنه وفي الامر بسبب فعل المامور به ويمكن
ان يقال الجامع بينهما هو الطلب قوله قيل الانتهاء ممكن اي اعترض القائلون بالفرق
بين الاوامر والنواهي على القياس بان النهي يقتضي الانتهاء عن المنهي عنه والانتهاء
عنه مع الكفر ممكن والامر يقتضي الامتثال والامتثال مع الكفر غير ممكن لان النية
في الامتثال لا بد منها ونية الكافر غير معتبرة واجاب في المحصول بان الفعل
والترك المجردين عن النية لا يتوقفان على الايمان والاتيان بهما لغرض امتثال
حكم الشرع يتوقف على الايمان فاستوى الانتهاء والامتثال وبطل الفرق فان
كان الترك بغير نية الامتثال كافيا في اسقاط التكليف فكذلك الفعل قال
المصنف وفيه نظر ولم يبينه وتقريره ان الترك على ثلاثة اقسام احدها ان يكون

للعجز

للعجز فقط فهذا غير مثاب بل معاقب على القصد والثاني ان يكون
لقصد الامتثال فهذا خارج عن العهدة ومثاب والثالث ان لا يقصد
شيئا البتة كمن لم تطالبه نفسه بشرب الخمر او غيره من المنهيات فلا
يمكن القول بثوابه لحصول المطلوب منه وهو اعدام المفسدة وفي
ثوابه نظر ومثل هذا لا يمكن في الفعل فان الواجب لا يخرج عن عهدته الا
بالنية واعتقاد وجوبه وذلك متفرع عن الايمان واذا تقرر هذا صح الفارق
وهو كون الانتهاء ممكنا دون الامتثال وحينئذ فيبطل احتجاجنا على الحكم
المفصل بالقياس واذا كان هذا الجواب عند المصنف لا يستقيم فجوابه
من اوجه احدها ما ذكره بعضهم وهو ان فائدة التكليف ليست منحصرة في الاتيان ل
حتى ينتفي التكليف عند انتفاء امكان الفعل بل فائدته العقاب على تقدير ان لا يسلم
ويفعل الثاني ما ذكره من قبل وهو كونه قادرا على الامتثال بعد ازالة المانع وحاصله
ان اتجاه الفرق الذي ابداه الخصم دائر مع صحة السؤال الآتي وسيأتي ابطاله الثالث ذكره صح
ان دعواهم منتقضة بالعتاق وغيرها مما لا يشترط فيه قصد القرب قوله قيل
لا يصح مع الكفر اي استدل من قال بتكليفهم بالنواهي دون الاوامر بان الصلاة مثلا
لو كانت واجبة لكانت مطلوبة منهم لان الوجوب طلب الفعل مع المنع من الترك ولكن
لا يصح ان تكون مطلوبة منهم اما في حال الكفر فلعدم صحتها ويستحيل من الشارع
طلب تعاطي الفاسد واما بعد الاسلام فلعدم وجوب قضائها عليهم لقوله صلى
الله عليه وسلم الاسلام يجب ما قبله فاذا انتفى الطلب انتفى الوجوب واجاب
المصنف تبعا للامام بانه لا فائدة لهذا التكليف الا تضعيف العذاب عليهم في الآخرة
فقولنا انهم مامورون بها لا معنى له الا انهم يعاقبون عليها كما يعاقبون على
الايمان وهذا الجواب مردود من وجهين احدهما انه غير مطابق لدليل الخصم
اصلا فان الخصم يقول لا شك ان التعذيب في الآخرة متوقف على تقدم التكليف
فلا بد ان تختار احد القسمين اما حالة الكفر او بعدها ويجاب عما قاله الخصم فيه
والجواب الصحيح ان تختار انه مكلف بوقوع ذلك في زمن الكفر ويجاب عما تقدم
من كونه قادرا على ازالة المانع كالمحدث ويكون زمن الكفر ظرفا للتكليف لا للايقاع

اي يكلف في زمن الكفر بالاتباع وذلك بان يسلم ويوقع والحديث حجة لنا لا قوله
صلى الله عليه وسلم يجب يقتضي سبق التكليف به ولكن يسقط ترغيبا في الاسلام
الاعتراض الثاني ان دعواه انه لا فائدة له في الدنيا باطل بل له فوايد منها تنفيذ
طلاقه وعتقه وظهاره والزامه الكفارات وغير ذلك ومنها اذا قتل الحربي مسلما
ففي وجوب القود والدية خلاف مبني على هذه القاعدة كما صرح به الرافعي ومنها
انه هل يجوز لنا تمكين الكافر الجنب من دخول المسجد فيه خلاف مبني على هذه القاعدة
ايضا وان كان المشهور في الرافعي خلاف مقتضيه البناء ومنها اذا دخل الكافر الحرم
وقتل صيدا فان المعروف لزوم الضمان قال في المهذب ويحتمل ان لا يلزمه وهذا
التردد منشأه هذه القاعدة ومنها فروع كثيرة نقل العالمي عن محمد بن الحسن
عدم الوجوب فيها تعليلا بذلك ومذهبنا فيها الوجوب كوجوب دم الاساءة
على الكافر اذا جاوز الميقات ثم اسلم واحرم ووجوب زكاة الفطر على الكافر
في عبده المسلم ووجوب الاغتسال عن الحيض اذا كانت الكافرة تحت مسلم
قال الثالثة امتثال الامر يوجب الاجزاء لانه ان بقي متعلقا به يكون امرا
بتحصيل الحاصل او بغيره فلم يمتثل بالكلية قال ابو هاشم لا يوجبه كما لا يوجب
النهي الفساد والجواب طلب الجامع ثم الفرق اقول هذا الكلام الذي
ذكره المصنف غير محرر فلنشرحه على ما هو عليه ثم نبين وجه الصواب هنا صح
فنقول امتثال الامر وهو الاتيان بالمامور به على الوجه المطلوب شرعا يوجب
الاجزاء اي سقوط الامر كما صرح به في الحاصل واقتضاه كلام المحصول لان الامر
لو لم يسقط لكان متعلقا بعين ما اتى به اي طالبا له فيكون امرا بتحصيل الحا صل
وهو محال وان كان متعلقا بغيره فيلزم ان لا يكون المأتي به اولا كل المامور به
بل بعضه وحينئذ فلا يكون ممتثلا وقد فرضناه ممتثلا وقال ابو هاشم وتابعه
القاضي عبد الجبار ان امتثال الامر لا يوجب الاجزاء كما ان النهي عن الشيء لا
يوجب الفساد بدليل صحة البيع وقت النداء والجواب طلب الجامع ثم
الفرق اي يطالبه اولا بالجامع بين الامر والنهي فاذا ذكر الجامع ذكرنا الفرق
وهذا الكلام مجرد استرواح فان الجامع واضح بخلاف الفرق فكان ينبغي

له ذكر الفرق والسكوت عن طلب الجامع كما فعل الامام واتباعه وتقرير
الجامع ان كلا منهما طلب جازم لا اشعار له بذلك وايضا فالامر ضد النهي
والنهي لا يدل على الفساد فلا يدل الامر على الاجزاء لان الشيء يحمل على ضده
كما يحمل على مثله والفرق ان الامر هو اقتضاء الفعل فاذا ادى مرة فقد انتهى الا قتضا
واما النهي فمدلوله المنع من الفعل فان خالف واتى به فليس في اللفظ ما يقتضي
التعرض لحكمه ولا امتناع بين النهي عنه وبين ان تقول فان اتيت به جعلته سببا
لحكم اخر مع كونه ممنوعا منه هذا حاصل كلام الامام واتباعه في هذه المسئلة واعلم
انه قد تقدم ان الاجزاء يطلق على الاداء الكافي لسقوط ما عليه ويطلق على اسقاط
القضاء فامتثال الامر يكون محصلا للاجزاء بالمعنى الاول بلا خلاف والخلاف انما هو
في اسقاط القضاء فالجمهور يقولون انه يدل على انه لا يجب قضاؤه وابو هاشم
وعبد الجبار واتباعهما يقولون انه لا يمتنع الامر بالقضاء ايضا مع فعله بدليل
وجوب المضي في الحج الفاسد ووجوب قضائه وحينئذ فيلزم من ذلك انه
لا يدل على عدم وجوبه بل يكون عدم الوجوب مستفادا من الاصل هكذا
حرره الامدي وغيره ونقله صريحا عن الخصم وصوبه ابن برهان ايضا
كما نقله عنه الاصفهاني في شرح المحصول فقال ذهب عبد الجبار الى انه
لا يدل على الاجزاء وانما الاجزاء مستفاد من عدم دليل يدل على الاعادة وقد
بسط القرافي ذلك على نحو ما قلناه فقال في تعليقه على المنتخب الخلاف بين ابي هاشم
وغيره في براءة الذمة عند الاتيان بالمامور به ثم اختلفوا فقال الجمهور الامر كما
دل على شغل الذمة دل ايضا على البراءة بعد الاتيان وقال ابو هاشم الامر يدل
على الشغل فقط والبراءة بعد الاتيان بالمامور به مستفادة من الاصل ومعناه
ان الانسان خلق وذمته بريئة من الحقوق كلها فلما ورد الامر اقتضى شغلها
فاذا امتثل كان الاجزاء هو براءة الذمة بعد ذلك مستفادا من الاستصحاب لا من
الاتيان بالمامور به قال وهذا الخلاف شبيه بالخلاف في مفهوم الشرط كما اذا قال
ان دخلت الدار فانت طالق فالقايلون بان الشرط لا مفهوم له يقولون عدم طلاقها
مستفاد من العصمة السابقة والقايلون بالمفهوم يقولون عدم الطلاق من ذلك من

مفهوم الشرط وكذلك ايضا الخلاف الذي هنا انتهى كلامه واذا علمت ما قلناه
علمت فساد الدليل المذكور في الكتاب ردا على ابي هاشم لان ابا هاشم لا يقول
بنفي الشغل بل يقول ان الامر لا يدل عليه ودليل ابي هاشم الذي نقله المصنف عنه
وهو قوله كان لا يوجب النهي الفساد يدل عليه ايضا ثم ان الامام والمصنف وجماعة عة
جعلوا محل الخلاف في الاتيان بالمامور به وفيه نظر لان الافعال لا دلالة لها على الشغل
ولا على البراءة وانما تدل على عدم الضد فينبغي ان يجعلوا محل الخلاف في الامر فقد
نص عليه الاكثرون كالغزالي وابن برهان والعالمي وابن فورك والقاضي عبد الجبار
وابي الحسين والقاضي عبد الوهاب قال الكتاب الاول
في الكتاب والاستدلال به يتوقف على معرفة اللغة ومعرفة اقسامها وهو
ينقسم الى امر ونهي وعام وخاص ومجمل ومبين وناسخ ومنسوخ وبيان ذلك
في ابواب اقول قد تقدم في اول الكتاب انه مرتب على مقدمة وسبعة كتب
وتقدم وجه الاحتياج الى ذلك ومناسبة تقديم بعضها على بعض فلما فرغ
من المقدمة ذكر الكتاب الاول المعقود للكتاب العزيز وتعريفه الكلام المنزل للاعجاز
بسورة منه فخرج بالمنزل الكلام النفساني وكلام البشر وبقولنا للاعجاز الاحاديث دينا
وسائر الكتب المنزلة كالانجيل وقولنا بسورة نريد به ان الاعجاز يقع باقصر
سورة كالكوثر والاعجاز هو قصد اظهار صدق النبي في دعوى الرسالة بفعل
خارق للعادة ولما كان الكتاب العزيز واردا بلغة العرب كان الاستدلال به متوقفا
على معرفة اللغة ومعرفة اقسامها فلذلك ذكر مباحث اللغة واقسامها في هذا
الكتاب ثم ان الكتاب العزيز ينقسم الى خبر وانشاء لكن نظر الاصولي في الانشا
دون الاخبار لعدم ثبوت الحكم بها غالبا فلذلك قسمه الى امر ونهي وعام وخاص
ومجمل ومبين وناسخ ومنسوخ فقوله وهو ينقسم اي الكتاب العزيز فاطلقه
واراد به قسم الانشا منه ولكن هذا التقسيم ليس خاصا بالكتاب بل السنة
ايضا كذلك وكان المصنف استغنى عن ذكره هناك بذكره هنا ولاجل هذه الاقسام
انحصرت ابواب هذا الكتاب في خمسة ابواب الباب الاول في اللغات والثاني
في الاوامر والنواهي والثالث في العموم والخصوص والرابع في المجمل والمبين

والخامس

والخامس في الناسخ والمنسوخ ثم ذكر الامام في المحصول مناسبة تقديم
بعض هذه الابواب على بعض واخذه رحمه الله من ابي الحسين البصري فانه
مذكور في شرح العمد له وحاصله انه انما قدم باب اللغات لان التمسك بالادلة
القولية انما يمكن بواسطة معرفتها وانما قدم باب الاوامر والنواهي على البقية الباقية
لان تقسيم الكلام الى الاوامر والنواهي تقسيم له باعتبار ذاته الى انواعها واقسا مه
الى العام والخاص والمجمل والمبين تقسيم له باعتبار عوارضه كتقسيم الحيوان
الى الابيض والاسود فان البياض والسواد ليسا من الاجزاء الذاتية لان ماهية
الحيوان ليست مركبة منهما بل هما عارضان بخلاف انقسامه الى الانسان والفرس
فقدمنا ما هو بحسب الذات على ما هو بحسب العرض وانما قدم باب العموم والخصوص
على البابين الباقيين لان النظر في العموم والخصوص نظر في متعلق الامر والنهي والنظر ص
في المجمل والمبين نظر في كيفية دلالة الامر والنهي على ذلك المتعلق ولا شك ان
متعلق الشيء متقدم على النسبة العارضة بين الشيء ومتعلقه وانما قدم باب
المجمل والمبين على النسخ لان النسخ يطرأ على ما هو ثابت بأحد الوجوه المذكورة
وذكر المصنف في الباب الاول تسعة فصول قال الباب الاول في
اللغات وفيه فصول الفصل الاول في الوضع لما مست الحاجة الى التعاون
والتعارف وكان اللفظ افيد من الاشارة والمثال لعمومه وايسر لان الحروف
كيفيات تعرض للنفس الضروري وضع بازاء المعاني الذهنية لدورانه معها
لتفيد النسب والمركبات دون المعاني المفردة والا لدار اقول اللغات
عبارة عن الالفاظ الموضوعة للمعاني فلما كانت دلالة الالفاظ على المعاني
مستفادة من وضع الواضع عقد المصنف هذا الفصل في الوضع وما يتعلق به
فالوضع تخصيص الشيء بالشيء بحيث اذا علم الاول علم الثاني والذي يتعلق به
ستة اشياء احدها سبب الوضع والثاني الموضوع والثالث الموضوع له والرابع
فائدة الوضع والخامس الواضع والسادس طريق معرفة الموضوع وذكرها
المصنف في هذا الفصل على هذا الترتيب الاول سبب الوضع واشار اليه
بقوله لما مست الحاجة اي اشتدت وتقريره ان الله تعالى خلق الانسان غير

مستقل لمصالح معاشه محتاجا الى مشاركة غيره من ابنا جنسه لاحتياجه الى غذا
ولباس ومسكن وسلاح والواحد لا يتمكن من تعلم هذه الاشيا فضلا عن استعمالها لان
كلا منها موقوف على صنايع شتى فلا بد من جمع عظيم ليتعاونوا بعضهم ببعض وذلك
لا يتم الا بان يعرف ما في نفسه فاحتيج الى وضع شي يحصل به التعريف وعبر المصنف عنه
بالتعارف تبعا للحاصل وفيه نظر **قوله** وكان اللفظ ايسر الى قوله وضع شرع يتكلم
في الموضوع وهو الثاني من السته المتقدمه وحاصله انه قد تقرر ان الشخص يحتاج
الى تعريف الغير ما في نفسه والتعريف اما باللفظ او بالاشاره كحركة اليد والحاجب
او بالمثال وهو الجرم الموضوع على شكل الشي وكان اللفظ افيد من الاشارة والمثال
وايسر اما كونه افيد فلعمومه من حيث انه يمكن التعبير به عن الذات والمعنى والموجود
والمعدوم والحاضر والغايب والحادث والقديم كالباري سبحانه وتعالى ولا يمكن
الاشاره الى المعنى ولا الى الغايب والمعدوم ولا يمكن ايضا وضع مثال لدقايق العلوم
ولا للباري سبحانه وتعالى ونحو ذلك قال الامام ولان المثال قد يبقى بعد الحاجه فيقف
عليه من لا يريد الوقوف عليه واما كونه ايسر فلانه موافق للامر الطبيعي لانه مركب من
الحروف الحاصله من الصوت وذلك لما يتولد من كيفيات مخصوصة تعرض للنفس
عند اخراجه واخراجه ضروري فصرف ذلك الامر الضروري الى وجه ينتفع
به الشخص انتفاعا كليا فلما كان اللفظ افيد وايسر وضع **فقوله** وضع جواب
لما **وقوله** تعرض بكسر الرا فقط قاله الجوهري قال فان كان من قولك عرضت العود
على الانا وشبهه كسرت ايضا وقد تضم **واعلم** ان الكتابه من جمله الطرق ايضا
ولا يصح ان يريدها المصنف بقوله والمثال لان تعليله بالعموم يبطله لان كل ما صح
التعبير عنه امكن كتابته فلا يكون اللفظ اعم منها فاعرف ذلك **قوله** بازا المعاني
الذهنيه هذا هو الثالث من الاقسام السته وهو الموضوع له وحاصله ان
الوضع للشي فرع عن تصوره فلا بد من استحضار صوره الانسان مثلا في الذهن
عند اراده الوضع له وهذه الصوره الذهنيه هي التي وضع لها لفظ الانسان
لا الماهيه الخارجيه والدليل عليه انا وجدنا اطلاق اللفظ دايرا مع المعاني الذهنيه
دون الخارجيه بيانه انا اذا شاهدنا شيا وظننا انه حجر اطلقنا لفظ الحجر عليه

فاذا دنونا منه وظننا انه شجر اطلقنا لفظ الشجر عليه ثم اذا ظنناه بشرا اطلقنا
اسم البشر عليه فالمعنى الخارجي لم يتغير مع تغير اللفظ فدل على ان الوضع ليس له بل
للذهني **واجاب** في التحصيل عن هذا بانه انما دار مع المعاني الذهنيه على اعتقاد
انها في الخارج كذلك وهو جواب ظاهر ونظيره ان يقال ان اللفظ موضوع بازا المعنى
من حيث هو اي مع قطع النظر عن كونه ذهنيا او خارجيا فان حصول المعنى في الخارج
والذهن من الاوصاف الزايده على المعنى واللفظ انما وضع للمعنى من غير تقييد بوصف
زايد ثم ان الموضوع له قد لا يوجد الا في الذهن فقط كالعلم ونحوه وهذه المسله قد
اهملها الامدي وابن الحاجب **قوله** ليفيد النسب شرع يتكلم في فايده الوضع
وهو الرابع من الاقسام واللام متعلقه بقوله قبله وضع وحاصله ان اللفظ وضع
لافاده النسب بين المفردات كالفاعليه والمفعوليه وغيرها ولافاده معاني المركبات
من قيام او قعود فلفظ زيد مثلا وضع ليستفاد به الاخبار عن مدلوله بالقيام او
غيره وليس الغرض من الوضع ان يستفاد بالالفاظ معانيها المفرده اي تصورها لما
انه يلزم الدور وذلك لان افاده الالفاظ المفرده لمعانيها موقوفه على العلم بكونها
موضوعه لتلك المسميات والعلم بكونها موضوعه لتلك المسميات متوقف
على العلم بتلك المسميات فيكون العلم بالمعاني متقدما على العلم بالوضع فلو استفدنا
العلم بالمعاني من الوضع لكان العلم بها متاخرا عن العلم بالوضع وهو دور **فان قيل**
هذا بعينه قايم في المركبات لان المركب لا يفيد مدلوله الا عند العلم بكونه موضوعا
لذلك المدلول والعلم به يستدعي سبق العلم بذلك المدلول فلو استفدنا العلم
بذلك المدلول من ذلك المركب لزم الدور **واجاب** في المحصول بانا لا نسلم
ان افاده المركب لمدلوله متوقفه على العلم بكونه موضوعا له بل على العلم بكون الالفاظ
المفردة موضوعه للمعاني المفرده وعلى كون الحركات المخصوصه كالرفع وغيره داله
على المعاني المخصوصه وقد اهمل الامدي وابن الحاجب هذه المسله ايضا **قال**
ولم يثبت تعيين الواضع والشيخ زعم ان الله تعالى وضعه ووقف عباده لقوله تعالى
وعلم ادم الاسما كلها ما انزل الله بها من سلطان واختلاف السنتكم والوانكم ولانها
لو كانت اصطلاحيه لاحتيج في تعليمها الى اصطلاح اخر ويتسلسل ولجاز التغيير

لم يرتفع الامان عن الشرع واجيب بان الاسما سمات الاشيا وخصايصها او ما سبق
وضعها والعلم للاعتقاد والتوقيف يعارضه الاقدار والتعليم بالترديد والقراين
كما للاطفال والعجم ولو وقع لاشتهر **اقول** شرع في القسم الخامس وهو الواضع
فنقول ذهب عباد بن سليمان الصيمري المعتزلي الى ان اللفظ يفيد المعنى من غير الطبيعيه
وضع بل يدل انه لما بينهما من المناسبة هكذا نقله عنه في المحصول ومقتضى كلام الامدي
في النقل عن القايلين بهذا المذهب ان المناسبة وان شرطناها لكن لا بد من الوضع
واحتج عباد بان المناسبة لو انتفت لكان تخصيص الاسم المعين بالمسمى المعين ترجيحا
من غير مرجح **والجواب** انه يخصص بارادة الواضع او بخطوره بالبال ويدل
على فساده انها لو كانت ذاتيه لما اختلفت باختلاف النواحي ولكان كل انسان
يهتدي الى كل لغة ولكان الوضع للضدين محالا وليس بمحال بدليل القرء
للحيض والطهر والجون للسواد والبياض اذا تقرر ابطال مذهب عباد وانه لا بد
من واضع فقد اختلفوا فيه على مذاهب **احدها** الوقف لانه يحتمل ان يكون الجميع
توقيفيه وان يكون اصطلاحيه وان يكون البعض هكذا والبعض هكذا فان
جميع ذلك ممكن والادلة متعارضة فوجب التوقف وهذا مذهب القاضي والامام
واتباعه ومنهم المصنف ونقله في المنتخب عن الجمهور وفي الحاصل عن المحققين وفي
المحصول والتحصيل عن جمهور المحققين **والمذهب الثاني** انها توقيفيه ومعناه
ان الله تعالى وضعها ووقفنا عليها بتشديد القاف اي اعلمنا اياها وهذا
مذهب الشيخ ابي الحسن الاشعري واختاره ابن الحاجب والامام في المحصول
في الكلام على القياس في اللغات كما ستعرفه قال الامدي ان كان المطلوب هو اليقين بلغ
فالحق ما قاله القاضي وان كان المطلوب هو الظن وهو الحق فالحق ما قاله الاشعري
لظهور ادلته واستدل المصنف عليه بالمنقول والمعقول اما المنقول فثلاثه
الاول قوله سبحانه وتعالى وعلم ادم الاسما كلها الى اخر الاية دلت الاية على ان
ادم لم يضعها ولا الملايكة فتكون توقيفيه اما ادم فلانه تعلمها من الله واما الملايكة
فلانهم تعلموا من ادم والمراد بالاسما انما هو الالفاظ الموضوعة بازاء المعاني وذلك
يشمل الافعال والحروف والاسما المصطلح عليها لان الاسم سمي بذلك لانه سمة اي

علامه

علامه على مسماه والافعال والحروف كذلك واما تخصيص الاسم ببعض الاقسام فانه
عرف النحويين واللغويين سلمنا ان الاسم بحسب اللغة يختص بهذا القسم لكن التكلم
بهذه الاسما وحدها متعذر سلمنا انه غير متعذر لكن ثبت ان الاسما توقيفيه
فيثبت الباقي اذ لا قايل بالفرق **الثاني** ان الله سبحانه وتعالى ذم اقواما على تسميتهم بعض
الاشيا من غير توقيف فقال ان هي الا اسما سميتموها فثبت التوقيف في البعض
المذموم عليه ويلزم من ذلك ثبوته في الباقي ولا يلزم فساد التعليل بكونه مما
انزله **الثالث** قوله تعالى ومن اياته خلق السموات والارض واختلاف السنتكم وجه
الدلالة ان الله سبحانه وتعالى قد امتن علينا باختلاف الالسنة وجعله اية وليس
المراد باللسان هو الجارحة اتفاقا لان الاختلاف فيها قليل ثم انه غير باهر
بخلاف الوجه ونحوه فتعين ان يكون المراد باللسان هو اللغة مجازا كما في قوله
تعالى الا بلسان قومه وحينيذ فنقول لولا انها توقيفيه لما امتن علينا بها **واما**
المعقول فامران **احدهما** انها لو كانت اصطلاحيه لاحتاج الواضع في تعليمها
لغيره الى اصطلاح اخر بينهما ثم ان ذلك الطريق ايضا لا يفيد لذاته بل لا بد من
اصطلاح اخر ويلزم التسلسل **واعلم** ان هذا التقرير هو الصواب وهو كما
اتى به المصنف ومن الشارحين من يقرره بتقرير ذكره في المحصول على وجه اخر
منقول الى هاهنا فاجتنبه نعم هذا الدليل لا يثبت به مذهب الاشعري وانما يبطل
به مذهب ابي هاشم واتباعه خاصة فاعرف ذلك **الثاني** من المعقول ان اللغات لو
كانت اصطلاحيه لجاز التغيير فيها اذ لا حجر في الاصطلاح وجواز التغيير
جان يودي الى عدم الامان والوثوق بالاحكام التي في شريعتنا فان لفظ الزكاة والا
وغيرهما يجوز ان تكون مستعمله في عهد النبي صلى الله عليه وسلم لمعان غير هذه
المعاني المعهوده الان وقد علمنا من هذا ان فايدة الخلاف في التغيير **قوله** واجيب
شرع في الجواب عن ادلة الشيخ الخمسه فاجاب عن الاول وهو قوله تعالى وعلم
ادم الاسما بوجهين **احدهما** لا نسلم ان المراد بالاسما في الاية هو اللغات بل يجوز
نصلح ان يكون المراد بالاسما سمات الاشيا وخصايصها كتعليم ان الخيل للكر والفر والجمال
للحمل والثيران للزراعه فاما تعليم الخواص فواضح واما تعليم السمات اي العلامات

فتعبيره من وجهين احدهما ان هذه الاشيا علامات داله على تلك الحيوانات فانه يعرف
بمشاهدته الحرث مثلا كونه من البقر فاذا علمه هذه الاشيا فقد علمه سمه على الدوات اي
علامه عليها الثاني ان الله تعالى علم ادم علامات ما يصلح للكر والفر وعلامات ما يصلح
للحمل وغير ذلك حتى اذا شاهد ما يصلح للحمل في دابة استعملها في الحمل دا الفر صح
هذه اقول يصح اطلاق الاسم على ما ذكرناه لان الاسم مشتق من السمه او من السمو
وعلى كل تقدير فكل ما يعرف ما هيه ويكشف عن ماهيته حقيقه يكون اسما لانه ان
اشتق من السمه فواضح وان اشتق من السمو فالعلو ايضا موجود لان الدليل اعلا من
المدلول واما تخصيص الاسم باللفظ المصطلح عليه فعرف حادث والضمير في
عرضهم للمسميات لتغليب من يعقل اي عرض المسميات على الملايكه وامتحنهم عن
اسمايها اي الفاظها كما قاله الاشعري او صفاتها كما اوله المصنف وغيره وعلى كل
حال فليس في المضمر دلاله على شي مما نحن فيه الثاني سلمنا ان الاسما هي اللغات لكن يجوز
ان تكون تلك الاسما التي علمها الله تعالى ادم قد وضعها طايفه خلقهم الله قبل
ادم فلم يلتزم انه ليس كذلك وفي المحصول جواب ثالث وهو انه يجوز ان يكون المراد من التعليم
الهام الاحتياج اليها والاقدار على الوضع وفي الاحكام جواب رابع وهو انه ما تعلمه
ادم يجوز ان يكون نسيه ثم اصطلح اولاده من بعده على هذه اللغات والكلام انما
هو فيها والجواب عن الثاني وهو الذم في قوله تعالى ما انزل الله بها من سلطان انا لا نسلم
ان الذم على التسميه بل على اطلاقهم لفظ الاله على الصنم مع اعتقادهم انها الهه
اذ اللات والعزى ومناة اعلام على اصنام فقرينه اختصاصها بالذم دون
ساير الاسما دليل عليه ولان هذه اعلام منقوله وليست مرتجله فلا اثر في التسميه
بها على القول بالتوقيف كالحارث وشبهه لعدم ارتجالها والجواب عن الثالث
وهو قوله تعالى واختلاف السنتكم انه اذا انتفى ان يكون المراد الجارحه كما تقدم
وان المراد انما هو اللغات مجازا فليس حمل الامتنان على وضعها حتى يلزم التوقيف
باولى من حمله على الاقدار اما على وضعها او على النطق بها فكل منها ايه وحينيذ
فالتوقيف يعارضه الاقدار فان قيل حمله على الوضع اولى لانه اقل اضمارا قلنا
لا اضمار هنا اصلا فانه ليس بل حاصله ان الامتنان دل بلازمه على ان الباري تعالى

لها تاثير

له تاثير في اللغات اما بالوضع او اما بالاقدار والجواب عن الرابع انا
لا نسلم انها لو كانت اصطلاحيه لاحتاج في تعليمها الي اصطلاح اخر
بل يحصل التعليم بترديد اللفظ وهو تكراره مرة بعد مرة مع
القراين كالاشارة الى المسمى ونحوها وبهذا الطريق تعلم الاطفال
والجواب عن الخامس انا لا نسلم ارتفاع الامان عن الشرع لان التغيير لو وقع
لاشتهر ووصل الينا لكونه امرا مهما فعدم اشتهاره دليل على عدم
وقوعه قال وقال ابو هاشم الكل مصطلح والا فالتوقيف اما بالوحي
فتتقدم البعثة وهي متاخره لقوله تعالى وما ارسلنا من رسول الا بلسان
قومه او بخلق علم ضروري في عاقل بمعرفته تعالى ضرورة فلا يكون مكلفا او
في غيره وهو بعيد واجيب بانه الهم العاقل بان واضعا وضعها وان سلم لم يكن
مكلفا بالمعرفه فقط وقال الاستاذ ما وقع به التنبيه الي الاصطلاح توقيفي والباقي
مصطلح اقول هذا هو المذهب الثالث الذي ذهب اليه ابو هاشم وهو ان
اللغات كلها اصطلاحيه اذ لو وضعها الباري تعالى ووقفنا عليها لتوقف
العاف اي اعلمنا بها فالتوقيف اما ان يكون بالوحي وهو باطل لانه يلزم تقدم بعثة
الرسل على معرفة اللغات لكن البعثة متاخرة لقوله تعالى وما ارسلنا من رسول
الا بلسان قومه او يكون بخلق علم ضروري في عاقل بان الله وضعها لهذه المعاني
وهو باطل لانه يلزم منه ان يعرف الله تعالى بالضرورة لان حصول العلم الضروري
بوضع الله تعالى يستلزم العلم الضروري بالله تعالى لان العلم بصفة الشي اذا كان
ضروريا يكون العلم بذاته اولى ان يكون ضروريا وحينيذ فيلزم الا يكون مكلفا بالمعرفه
لحصولها واذا لم يكن مكلفا بها لم يكن مكلفا مطلقا لانه لا قايل بالفرق او يكون بخلق
علم ضروري في انسان غير عاقل وهو بعيد جدا فانه يبعد ان يصير غير العاقل
عالما بهذه التركيبات العجيبه والتركيبات النادرة اللطيفه فاذا انتفت طرق
التوقيف انتفى التوقيف وثبت الاصطلاح وهذا التقرير هو الصواب على خلاف
ما قرره الامام واتباعه فانهم جعلوه دليلين فلزمهم بطلان دعوى الحصر كما يعرف
بالوقوف عليه فجعله المصنف دليلا واحدا مقسما لجمع بين الاختصار في اللفظ

والاحصار والاقسام **واجاب** المصنف بوجهين احدهما لا نجوز ان يقال ان
الله تعالى الهم العاقل اي خلق العلم فيه بان واضعا ما وضع هذه الالفاظ بازاء هذه
المعاني لان الله تعالى هو الذي وضع حتى يلزم المحذور وهو عدم التكليف
الثاني سلمنا هذا لكن يلزم ان لا يكون مكلفا بالمعرفة فقط لكونه قد عرف
وهذا لا استحالة فيه اما كونه مكلفا مطلقا فانه غير لازم لكن اني يعبان دون
عبادة **واعلم** ان الاخسن في الجواب ما اجاب به ابن الحاجب وهو ان الله
تعالى علمها ادم ولا يرد عليه شيء مما قاله الخصم ثم علمها ادم لبنيه ثم بعثه الله تعالى اليهم
بلغتهم **واعترض** من هذا ايضا ان يقال الوحي قد يكون الى نبي وهو الذي اوحي
اليه لكن لا للتبليغ وقد يكون الى رسول وهو المبعوث لغيره ولهذا قالوا كل
كل رسول نبي ولا ينعكس والاية انما تنفي تعلمها بالوحي الى رسول فيجوز ان يكون
حصول التعليم بالوحي الى نبي **قوله** وقال الاستاد هذا هو المذهب الرابع اختار
الاستاد ابي اسحق الاسفرايني الشافعي وهو ان القدر الذي وقع به التنبيه
الى الاصطلاح توقيفي لانه لو كان اصطلاحيا لاحتيج في تعليمه الى اصطلاح اخر
ويتسلسل كما قلناه واما الباقي فيكون اصطلاحيا هكذا قاله الامام لما تكلم على
على تفصيل المذاهب وتابعه المصنف لكنه نقل عنه عند الاستدلال عليه ان
الباقي محتمل ان يكون اصطلاحيا وان يكون توقيفيا وهو الذي نقله عنه ابن
برهان والامدي وصاحب التحصيل وابن الحاجب وغيرهم فعلى هذا يكون مذهبه
مركبا من الوقف والتوقيف وفي المسالة قول خامس ان ابتدا اللغات اصطلاحي
والباقي محتمل كذا في المحصول والتحصيل لكن في المنتخب والحاصل الجزم ان
الباقي توقيفي **قال** وطريق معرفتها النقل المتواتر او الاحاد او استنباط
العقل من النقل كما اذا نقل ان الجمع المعرف يدخله الاستثنا وانه اخراج ما يتناوله
اللفظ فيحكم بعمومه واما العقل الصرف فلا يجدي **اقول** هذا هو القسم السادس
وهو الطريق الى معرفة اللغات وتعرف بثلثة امور **احدها** بالنقل المتواتر كالسماء
والارض والحر والبرد ونحوها مما لا يقبل التشكيك **الثاني** الاحاد كالقرو ونحو
من الالفاظ الغريبة قال في المحصول واكثر الفاظ القران من الاول وذكر القرافي

نحو

نحوه **والثالث** ولم يذكر الامدي ولا ابن الحاجب استنباط العقل من النقل
كما اذا نقل الينا ان الجمع المعرف يدخله الاستثنا ونقل الينا ان الاستثنا
اخراج ما تناوله اللفظ فيحكم العقل بواسطة هاتين المقدمتين ان
الجمع المعرف للعموم **واما** العقل الصرف بكسر الصاد اي الخالص فلا
يجدي اي فلا ينفع في معرفة اللغات لان العقل انما يستقل بوجوب
الواجبات وجواز الجايزات واستحالة المستحيلات واما وقوع احد
الجايزين فلا يهتدي اليه واللغات من هذا القبيل لانها متوقفة على
الوضع **قال الفصل الثاني** في تقسيم الالفاظ دلالة اللفظ على تمام مسماه
مطابقة وعلى جزئه تضمن وعلى لازمه الذهني التزام **اقول** لما فرغ من الكلام
على وضع اللفظ وما يتعلق به شرع في تقسيمه وذلك من وجوه وقدم
تقسيم الالفاظ باعتبار دلالتها لان التقسيمات كلها متفرعة على
الدلالة وانما قلنا ان تقسيم الدلالة تقسيم للالفاظ لان كلامه في الدلالة
اللفظية ويلزم من تقسيم الدلالة اللفظية الى الثلاث تقسيم اللفظ الدال
بالضرورة فاندفع سوال من قال كلام المصنف في تقسيم الالفاظ فكيف
انتقل الى تقسيم الدلالة ثم ان الدلالة معنى للشيء بالقياس الى غيره ومعناها
كون الشيء يلزم من فهمه فهم شيء اخر وهي اما لفظية او غير لفظية فغير اللفظية
قد يكون وضعية كدلالة الدراع على القدر المعين وغروب الشمس على وجوب
الصلاة وقد يكون عقلية كدلالة وجود المسبب على وجود سببه وليس الكلام
في هذين القسمين بل في اللفظية فلذلك احترز المصنف عنهما بقوله دلالة
اللفظ ثم ان اللفظية تنقسم الى ثلثة اما عقلية كدلالة المقدمتين على النتيجة
ودلالة اللفظ على وجود اللافظ وحياته واما طبيعية كدلالة اللفظ الخارج
عند السعال على وجع الصدر واما وضعية وهي المقصودة ههنا فكان ينبغي
ان يقول دلالة اللفظ الوضعية على ان الامام قال ان دلالة المطابقة وحدها
وضعية واما التضمن والالتزام فعقليتان وتعريف هذه الدلالة التي يريدها
المصنف هو كون اللفظ اذا اطلق فهم منه المعنى من كان عالما بالوضع وايضا

ل
عارض صح
اقسام صح
حش
بعض الامدي ان دلالة الالتزام خاص عقلية
ا

قلت فهم السامع من الكلام تمام المسمى او جزؤه او لازمه وقسمها المصنف الى
ثلثة اقسام احدها المطابقة وهى دلالة اللفظ على تمام مسماه كدلالة الانسان
على الحيوان الناطق وسمى بذلك لان اللفظ طابق معناه الثاني دلالة التضمن
وهى دلالة اللفظ على جزء المسمى كدلالة الانسان على الحيوان فقط وعلى الناطق
فقط وسمى بذلك لتضمنه اياه الثالث دلالة الالتزام وهى دلالة اللفظ على لازمه
كدلالة الاسد على الشجاعة وانما تصور ذلك فى اللازم الذهنى وهو الذى
ينتقل الذهن اليه عند سماع اللفظ سواكان لازما فى الخارج ايضا كالسرير
والارتفاع ام لا كالعمى والبصر وكدلالة زيد على عمرو واذا كانا مجتمعين
غالبا ولا ياتى ذلك فى اللازم الخارجى فقط كالسرير مع الامكان فانه اذا
لم ينتقل الذهن اليه لم تحصل الدلالة البتة ومن هذا يعلم ان قوله وعلى لازمه
الذهنى التزام غير مستقيم لان هذا يوهم وجود الدلالة مع اللازم الخارجي
وهو باطل قال فى المحصول وهذا اللزوم شرط لا موجب يعنى ان اللزوم بمجرده
ليس هو السبب فى حصول دلالة الالتزام بل السبب هو اطلاق اللفظ واللزوم
شرط وهذا التقسيم يعرف منه حد كل واحد منها وفيه نظر من وجوه منها
ان اللفظ جنس بعيد لاطلاقه على المستعمل والمهمل وهو مجتنب فى الحدود
وكان ينبغى ان يقول دلالة القول ومنها ان التمام لا يكون الا فيما له اجزا
وحينئذ فيرد عليه دلالة اللفظ الموضوع لمعنى لا جزء له كالجوهر الفرد والان
والنقطة وكلفظ الله سبحانه وتعالى انه ينبغى ان يقول من حيث هو تمامه وفى التضمن من (ومنها مع)
حيث هو جزؤه وفى الالتزام من حيث هو لازمه ليحترز به عن اللفظ المشترك
بين الشى وجزئه لوضع الممكن العام والخاص على ما ستعرفه فى الاشتراك وكذلك
وضع مصر للاقليم الخاص والبلد المعروف وعن المشترك بين الشى ولازمه
كالشمس فى الكوكب مع لازمه فان دلالة مصر مثلا على البلد المعروف انما تكون
بالمطابقة من حيث انها تمام المسمى لا من حيث انها جزء فان دلالتها
من هذه الحيثية دلالة تضمن وكذلك القول فى دلالة التضمن والالتزام
على ان الامام اتى بهذا القيد فى التضمن والالتزام فقط ويلزمه ذلك فى الباقى

وهكذا

وهكذا فعل صاحب التحصيل لكن حذفها صاحب الحاصل ثم المصنف من
الجميع اكتفاء بنيته التمام والجزئية واللازمية واتباعا للمتقدمين فانه
لم يذكره احد قبل الامام كما قاله القرافي ومنها ان انحصار الدلالة (ضعيف)
فى الثلاث يرد عليه سوال قوي اورده بعضهم موقوف على مقدمة (والفرق صح)
وهى الفرق بين الكلى والكلية والكل والجزئى والجزئية والجزء فاما
الكلى فهو الذى يشترك فى مفهومه كثيرون كالانسان والجزئى مقابله
كزيد وسياتى ذلك واما الكلية فهو الحكم على كل فرد بحيث لا يبقى شى
من الافراد كقولنا كل رجل يشبعه رغيفان غالبا وتقابله الجزئية وهو
الحكم على بعض افراد حقيقة من غير تعيين كقولنا بعض الحيوان انسان
واما الكل فهو الحكم على المجموع من حيث هو مجموع كاسماء العدد كقولنا كل
رجل يحمل الصخرة العظيمة فهذا صادق باعتبار الكل دون الكلية ويقابله
الجزء وهو ما تركب منه ومن غيره كل كالخمسة مع العشرة اذا علمت ذلك
فنقول صيغ العموم مسماها كلية ودلالتها على فرد منه كدلالة المشركين
على زيد المشرك مثلا خارجة عن الثلاث اما انتفا المطابقة والالتزام
فواضح واما التضمن فلانه دلالة اللفظ على جزء مسماه كما تقدم والجزء انما يقابله
الكل ومسمى صيغة العموم ليس كلا كما قررناه والا لتعذر الاستدلال بها على
ثبوت حكمها للفرد فى النفى او النهى فانه لا يلزم من نفى المجموع نفى جزئه
ولا من النهى عن المجموع النهى عن جزء فائدة جميع ما تقدم فى دلالة اللفظ كما
عبر عنه المصنف وقد تقدم انها فهم السامع والفرق بينها وبين الدلالة
باللفظ من وجوه الاول ان الدلالة باللفظ استعمال اللفظ اما فى موضوعه وهو
الحقيقة او غير موضوعه لعلاقة وهو المجاز والباء فيها للاستعانة والسببية
لان الانسان يدلنا على ما فى نفسه باطلاق لفظه فاطلاق اللفظ آلة للدلالة
كالقلم للكتابة والفرق بينهما من وجوه احدها المحل فان محل دلالة
اللفظ القلب ومحل الدلالة باللفظ اللسان وغيره من المخارج وثانيها
من جهة الموصوف فان دلالة اللفظ صفة للسامع والدلالة باللفظ صفة

للمتكلم وثالثها من جهة السببية فان الدلالة باللفظ مسببة ودلالة اللفظ مسببة
عنها ورابعها من جهة الوجود فانه كلما وجدت دلالة اللفظ وجدت الدلالة باللفظ
خلاف العكس وخامسها من جهة الانواع فدلالة اللفظ ثلاثة انواع المطابقة والتضمن
والالتزام والدلالة باللفظ نوعان الحقيقية والمجاز **قال** فاللفظ ان دل
جزؤه على جزء المعنى فمركب والا فمفرد والمفرد اما ان لا يستقل بمعناه وهو الحرف
او يستقل وهو فعل ان دل بهيئته على احد الازمنة الثلاثة والا فاسم كلي
ان اشترك معناه متواطئ ان استوى ومشكك ان تفاوت وجنس ان
دل على ذات غير معينة ومشتق ان دل على ذي صفة معينة كالفارس   كالفرس ح
وجزئي ان لم يشترك علم ان استقل ومضمر ان لم يستقل **اقول** اللفظ ينقسم
الى مركب ومفرد وذلك لانه ان دل جزؤه على جزء المعنى المستفاد منه فهو المركب
سواء كان تركيب اسناد كقولنا قام زيد وزيد قائم او تركيب مزج كخمسة عشر
او تركيب اضافة كغلام زيد واورد القاضي افضل الدين الخونجي على هذا حيوان ناطق   ح
علما على انسان فينبغي ان يزاد حين هو جزؤه كما ذكره الامام **وقوله** ان دل جزؤه اي   في المحصول
كل واحد من اجزائه واستغنى المصنف عن ذلك باضافة اسم الجنس لانها للعموم او
نقول اذا دل جزء واحد منه على جزء من معناه يلزم دلالة الجزء الاخر لان ضم
المهمل الى المستعمل غير مفيد قال الاصفهاني في شرح المحصول ولا فرق بين المركب
والمؤلف عند المحققين وقال بعضهم المركب ما قلناه واما المؤلف فهو ما دل جزؤه
لا على جزء المعنى كعبد الله **قوله** والا فمفرد اي وان لم يدل جزؤه على جزء معناه
فهو المفرد وذلك بان لا يكون له جزء اصلا كباء الجر او له جزء ولكن لا يدل على جزء معناه
كزيد الا ترى ان الدال منه وان كانت تدل على حرف الهجاء لكنه ليس جزءا من معناها
اي من مدلولها وهو الذات المعينة وكذلك عبد الله وتأبط شرا ونحو
اعلاما ولك ان تقول هذا التعريف ينتقض بان قام زيد مفرد لان جزأه وهو القاف   ف
من قام والزاي من زيد لا تدل على جزء معناه فينبغي تقييد الجزء بالقريب **قوله**
والمفرد الى اخره بدأ بالكلام على المفرد لتقدمه على المركب بالطبع ثم ان المفرد ينقسم
من وجوه تقدم ما هو باعتبار انواعه وهو تقسيمه الى الاسم والفعل والحرف

وحاصله

وحاصله ان المفرد ان كان لا يستقل بمعناه فهو الحرف اي لا يفهم معناه الذي
وضع له الا باعتبار لفظ اخر دال على معنى الحرف الا ترى ان الدرهم من قولك
قبضت من الدراهم دال على معنى هو متعلق مدلول من لان التبعيض يتعلق به وان
استقل نظر ان دل بهيئته اي بحالته التصريفية على احد الازمنة الثلاثة اما الماضي
كقام او الحال كيقوم او المستقبل كقم فهو الفعل والا اي وان لم يدل بهيئته على احد
الازمنة فهو الاسم وذلك بان لا يدل على زمان اصلا كزيد او يدل عليه لكن
لا بهيئته بل بذاته كالصبوح والغبوق وامس والحال والمستقبل والان **قوله**
كلي اعلم ان الاسم قد يكون كليا وقد يكون جزئيا وتسميته بذلك مجاز فان الكلية
والجزئية من صفات المسمى فالكلي هو الذي لا يمنع نفس تصوره من وقوع الشركة
سواء وقعت الشركة كالحيوان والانسان والكاتب او لم تقع مع امكانها كالشمس
او استحالتها كالاله وتعبيره بقوله ان اشترك معناه غير مستقيم
لان الكلي الذي لم تقع فيه شركة يخرج منه فالاولى ان تقول ان احتمل معناه
الشركة وقال القرافي الكلي هو ما تقبل الالف واللام ويصغر كقولنا ابن ادم
وشبهه ثم ان الكلي ان استوى معناه في افراده فهو المتواطئ كالانسان فان كل
فرد من الافراد لا يزيد على الاخر في الحيوانية والناطقية وسمي متواطئا لانه
متوافق يقال تواطأ فلان وفلان اي اتفقا وان اختلف فهو المشكك
سواء كان اختلافه بالوجوب والامكان كالوجود فانه واجب في الباري ممكن
في غيره او بالاستغناء والافتقار كالوجود يطلق على الاجسام مع استغنائها
عن المحل وعلى الاعراض مع افتقارها اليه او بالزيادة والنقصان كالنور فانه
في الشمس اكثر من السراج والمفهوم من قول المصنف ان تفاوت اختصاصه
بهذا الاخير وليس كذلك وسمي مشككا لانه يشكك الناظر فيه هل هو متوا   ط
لكون الحقيقة واحدة او مشترك لما بينهما من الاختلاف **فائدة** قال ابن
التلمساني لا حقيقة للمشكك لان ما حصل به الاختلاف ان دخل في التسمية
كان اللفظ مشتركا وان لم يدخل بل وضع للقدر المشترك فهو متواطئ **واجاب**
القرافي بان كلا من المتواطئ والمشكك موضوع للقدر المشترك ولكن الاختلاف

ان كان بامور من جنس المسمى فهو المصطلح على تسميته بالمشكك وان كان بامور خارجة
عن مسماه كالذكورة والانوثة والعلم والجهل فهو المصطلح على تسميته بالمتواطي **قوله**
وجنس يريد ان الكلي ان دل على ذات غير معينة كالفرس والانسان والعلم
والسواد وغير ذلك مما دل على نفس الماهية فهو الجنس اي اسم الجنس كما قال في
المحصول ومختصراته وهذا التعريف ينتقض بعلم الجنس كاسامة للاسد وثعالة له
للثعلب فانه يدل على ذات غير معينة تقول رايت ثعالة اي ثعلبا مع انه ليس
باسم جنس بل علم جنس حتى يعامل في اللفظ معاملة الاعلام كالابتدا به ووقوع ع
الحال منه في الفصيح ومنع صرفه ان انضمت الى علة اخرى فهو وارد على هذا
بخصوصه وعلى اصل التقسيم لكونه اهمله منه والفرق بين اسم الجنس وعلم الجنس
ان الوضع فرع التصور فاذا استحضر الواضع صورة الاسد ليضع لها فتلك
الصورة الكاينة في ذهنه هي جزئية بالنسبة الى مطلق صورة الاسد فان هذه الصورة
واقعة لهذا الشخص في هذا الزمان ومثلها يقع في زمان اخر وفي ذهن شخص اخر
والجميع مشترك في مطلق صورة الاسد فهذه الصورة جزئية من مطلق صورة
الاسد فان وضع لها من حيث خصوصها فهو علم الجنس او من حيث عمومها فهو اسم الجنس
اذا تقرر هذا **فنقول** اسم الجنس هو الموضوع للحقيقة الذهنية من حيث هي هي وعلم
الجنس هو الموضوع للحقيقة من حيث هي متشخصة في الذهن وعلم الشخص هو الموضوع
للحقيقة بقيد التشخص الخارجي **قوله** ومشتق اي وان دل على ذي صفة معينة
اي صاحب صفة معينة فهو المشتق كالاسود والفارس قال ابن السكيت وهو
من كان على حافر سوا كان فرسا او حمارا وقال عمارة لا اقول لصاحب الحمار
فارس ولكن حمار حكاه الجوهري قال واما الراكب فهو من كان على بعير خاصة
والعاقل ان **يقول** اذا كان الفارس يطلق عليهما فلا يحسن تمثيل المصنف به للصفة
المعينة قال في المحصول والاسود ونحوه من المشتقات يدل على ذات ما متصفة
بالسواد واما خصوص تلك الذات من كونها جسما او غير جسم فلا لانه يصح ان
تقول الاسود جسم فلو كان مفهوم الاسود انه جسم ذو سواد لكان كقولك الجسم
ذو السواد جسم وهو فاسد ولو كان مفهومه انه غير جسم لكان نقضا نعم قد

بعد

يعاد ذلك بطريق الالتزام **فايدة** الكلي على ثلثة اقسام طبيعي ومنطقي وعقلي فالانسان
مثلا فيه حصة من الحيوانية فاذا اطلقنا عليه انه كلي فههنا ثلث اعتبارات
احدها ان يراد بها الحصة التي يشارك بها الانسان غيره فهذا هو الكلي
الطبيعي وهو موجود في الخارج فانه جزء الانسان الموجود وجزء الموجود
موجود **والثاني** ان يراد به انه غير مانع من الشركة فهذا هو الكلي المنطقي وهذا
لا وجود له لعدم تناهيه **والثالث** ان يراد به الامران معا الحصة التي
يشارك بها الانسان غيره مع كونه غير مانع من الشركة وهذا ايضا لا وجود
له لاشتماله على ما لا يتناهى وذهب افلاطون الى وجوده وقد ذكر الامام تقسيمات
اخرى للكلي كانقسامه الى الجنس والنوع واهمله المصنف هنا لذكره اياه في المصباح
قوله وجزئي ان لم يشترك اي لم يشترك في معناه كثيرون وهو قسيم لقوله
اولا كلي ان اشترك معناه **ثم** ان الجزئي ان استقل بالدلالة اي كان لا يفتقر
الى شي يفسره فهو العلم كزيد وان لم يستقل فهو المضمر كانا وانت لان المضمرات
لا بد لها من شي يفسرها وفي كلامه نظر من وجوه **احدها** ان عدم الاستقلال
موجود في اسما الاشارة والاسما الموصولة وغيرها مع انها ليست مضمرات
الثاني ان هذا التقسيم كله في الاسم وقد تقدم ان الاسم هو الذي يستقل
بمعناه فكيف يقسم ما يستقل الى ما لا يستقل **الثالث** ان عدم الاستقلال
قد جعله اولا حدا للحرف فان اراد بالاستقلال الاول غير ما اراد بالاستقلال ل
الثاني فليبينه **فايدة** ذهب الاكثرون الى ان المضمر جزئي كما ذهب اليه المصنف
واحتجوا بان الكلي نكرة والمضمر اعرف المعارف فلا يكون كليا وبانه لو كان كليا لما
دل على الشخص المعين لان الدال على الاعم غير دال على الاخص ونقل القرافي في
شرح المحصول وشرح التنقيح عن الاقلين انه كلي وقال انه الصحيح وقال الاصفهاني
في شرح المحصول انه الاشبه وهذا القول هو الصواب لان انا وانت وهو
صادق على ما لا يتناهى فكيف يكون جزئيا وايضا فان مدلولاتها لا تتشخص الا بقرينة
بخلاف الاعلام وعلى هذا فانا موضوع لمفهوم المتكلم وانت لمفهوم المخاطب وهو
لمفهوم الغايب واما استدلالهم بالوجهين فعنهما جواب واحد وهو ان الفائدة

اللفظ الشخص المعين لمسماه احدها وضع اللفظ له بخصوصه كالاعلام
والثاني ان يوضع لقدر مشترك ولكن ينحصر في شخص معين فيفهم الشخص
بحصر المسمى فيه لا بوضع اللفظ له بخصوصه كفهم الكوكب المعين من لفظ الشمس
وان كان كليا وكذلك القول ايضا فيما عدا المعارف كاسم الاشارة والموصول
والمعرف بال ولهذا قال شيخنا ابو حيان الذي نختاره انها كليات وضعا جزئيات
استعمالا **قال** تقسيم اخر اللفظ والمعنى اما ان يتحدا وهو المنفرد او
يتكثرا وهي المتباينة تفاصلت معانيها كالسواد والبياض او تواصلت كالسيف
والصارم والناطق والفصيح او يكثر اللفظ واتحد المعنى وهي المترادفة او
بالعكس فان وضع لكل فمشترك والا فان نقل لعلاقة واشتهر في الثاني سمي
بالنسبة الى الاول منقولا عنه والى الثاني منقولا اليه والا فحقيقة ومجاز والثلاث
الاول المتحد المعنى فنصوص واما الباقية فالمتساوي الدلالة مجمل والراجح ظاهر
والمرجوح مؤول والمشترك بين النص والظاهر المحكم وبين المجمل والمؤول المتشابه
اقول هذا تقسيم اخر للفظ باعتبار وحدته وتعدده ووحدة المعنى
وتعدده فيكون تقسيما له باعتبار ما يعرض له ولهذا اخره عن التقسيم الاول
المعقود للتقسيم الذاتي كما تقدم بيانه وحاصله ان اللفظ والمعنى على اقسام اربعة
لانهما اما ان يتحدا او يتكثرا او يتكثر اللفظ مع اتحاد المعنى او عكسه **الاول**
ان يتحد اللفظ والمعنى كلفظ الله فانه واحد ومدلوله واحد ويسمى هذا بالمنفرد
لانفراد لفظه قال الامام وهذا هو المنقسم الى كلي وجزئي **الثاني** ان يتكثر
اللفظ ويكثر المعنى كالسواد والبياض لان كل واحد مباين لغيره اي مخالف
له في معناه **ثم** ان الالفاظ المتباينة قد تكون معانيها متفاصلة اي لا تجتمع
كما مثلناه وكالانسان والفرس وقد تكون متواصلة اي يمكن اجتماعها اما
بان يكون احدهما اسما للذات والاخر صفة لها كالسيف والصارم فان
السيف اسم للذات المعروفة سواء كانت كالة ام لا والصارم مدلوله شديد
القطع فهما متباينان وقد يجتمعان في سيف قاطع واما بان يكون احدهما صفة
والاخر صفة للصفة كالناطق والفصيح فان الناطق صفة للانسان مع ان الناطق
قد يكون فصيحا وقد لا يكون فالفصيح صفة للناطق واذا قلت زيد متكلم فصيح
فقد

فقد اجتمعت الثلاثة وكذلك اذا كان مدلول احدهما جزءا من مدلول الاخر
كالحيوان والانسان ولم يذكر المصنف **الثالث** ان يكثر اللفظ ويتحد المعنى
ويسمى تلك الالفاظ مترادفة سواء كانا من لغة واحدة ام من لغتين كلغة العرب
ولغة الفرس مثلا والترادف ماخوذ من الرديف وهو ركوب اثنين دابة واحدة
الرابع ان يكون اللفظ واحدا والمعنى كثيرا فان وضع لكل اي لكل واحد من تلك
المعاني فهو المشترك كالقرء والموضوع للطهر والحيض وفي كثير من النسخ فان وضع
للكل بال المعرفة وهو منقوض باسماء الاعداد فان العشرة مثلا موضوعة لكل الافراد
ومع ذلك ليست مشتركة لانها ليست موضوعة لكل منها وكذلك لفظ البلقة
الموضوع للسواد والبياض الا ان يقال لا نسلم ان المعنى متعدد بل واحد وهو
المجموع او يقال اراد بالكل الكلي العددي كما تقدم بسطه في تقسيم الدلالة فيصح
على ان تعريفه كل يمتنع من جهة اللغة وان لم يوضع لكل واحد بل وضع لمعنى
ثم نقل الى غيره نظر فان كان لا لعلاقة قال في المحصول فهو المرتجل واستشكله
القرافي بان المرتجل في الاصطلاح هو اللفظ المخترع اي لم يتقدم له وضع قال واما
تفسيره بما قاله الامام فغير معروف ولم يذكر المصنف هذا القسم ولعله
لهذا السبب وان نقل لعلاقة فان اشتهر في الثاني اي بحيث صار فيه
اغلب من الاول كما قال في المحصول وذلك كالصلاة فيسمى بالنسبة الى المعنى
الاول منقولا عنه وبالنسبة الى الثاني منقولا اليه اما شرعيا او عرفيا عاما
او خاصا بحسب الناقلين كما سياتي ايضاحه وتمثيله في حد المجاز واعلم
ان اشتراط المناسبة في المنقول مردود فان كثيرا من المنقولات لا مناسبة
بينها وبين المنقول عنها الاترى ان الجوهر هو الشيء النفيس ثم نقله المتكلمون
الى قسيم العرض وهو القائم بنفسه وان كان في غاية الخسة واجاب
الاصفهاني في شرح المحصول بان القائم بنفسه نفاسة وهو ضعيف وان
لم يشتهر في الثاني كالاسد فهو حقيقة بالنسبة الى الاول وهو الحيوان المفترس
مجاز بالنسبة الى الثاني وهو الرجل الشجاع وعلم من هذا ان المجاز غير موضوع
وسياتي ما خالفه وهذا التقسيم مردود لان المجاز ايضا قد يكون اشهر من الحقيقة

وهي المسماة المعروفة بالحقيقة المرجوحة والمجاز الراجح وسياتي وايضا فاللفظ على حدته لا يكفي
في اطلاق لفظ الحقيقة على المعنى الاول بل لا بد من الاستعمال وكذا في المجاز ايضا **قوله** والمثلث
الاول اي متحد اللفظ والمعنى ومتكثر اللفظ والمعنى ومتكثر اللفظ متحد المعنى فانها نصوص
لان كلا منها تدل على معنى لا يحتمل غيره وهذا هو معنى النص وسمي بذلك لان النص في اللغة
على ما حكاه الجوهري وغيره هو بلوغ الشي منتهاه وغايته وهذه الالفاظ كذلك لانها في الدرجة
الغاية والمرتبة النهاية من وجوه الدلالة واحترز بقوله المتحد المعنى عن القرء والعين والجون
فانها متباينة مع انها ليست بنصوص لان كل لفظ منها مشترك بين معان وكذلك الالفاظ
المترادفة وقد تكون مشتركة ايضا كلفظ العين والذهب **قوله** واما الباقية اي الاقسام
الداخلة في كون اللفظ واحدا والمعنى كثيرا وهي المشترك والمنقول عنه والمنقول اليه والحقيقة
والمجاز فانها تنقسم الى مجمل وظاهر ومأول وذلك لان اللفظ ان كانت دلالته على تلك المعاني
بالسوية كالقرء والعين وغيرهما من الالفاظ المشتركة فهو المجمل ماخوذ من الجمل بفتح الجيم
واسكان الميم وهو الاختلاط كما حكاه القرافي وسمي بذلك لاختلاط المراد بغيره وسيأتي
ان قوله تعالى ان الله يامركم ان تذبحوا بقرة وآتوا حقه يوم حصاده وغير ذلك من المجملات
فلا يكون محصورا في المشترك وان كانت دلالته على بعض المعاني ارجح من بعض سمي بالنسبة
الى الراجح ظاهرا وبالنسبة الى المرجوح مأولا لكونه يؤول الى الظهور عند اقتران
الدليل به فالمنقول لعلاقة ولم يشتهر كالاسد دلالته على الاول ظاهرة وعلى الثاني مأولة
فان اشتهر وهو المسمى بالمنقول كالصلوة فهو على العكس **قوله** والمشترك يعني ان النص والظاهر
مشتركان في الرجحان الا ان النص فيه رجحان بلا احتمال لغيره كاسماء الاعداد والظاهر
فيه رجحان مع احتمال كدلالة اللفظ على المعنى الحقيقي فالقدر المشترك بينهما من الرجحان
يسمى بالمحكم فالمحكم جنس لنوعين النص والظاهر ثم ان المجمل والمأول مشتركان في ان كلا
منهما لا يفيد معناه افادة غير راجحة الا ان المأول مرجوح ايضا والمجمل ليس مرجوحا
بل مساويا فالقدر المشترك بينهما من عدم الرجحان يسمى بالمتشابه فهو جنس لنوعين
المجمل والمأول وهذا الاصطلاح ماخوذ من قوله تعالى فيه آيات محكمات هن ام
الكتاب واخر متشابهات **قال** تقسيم آخر مدلول اللفظ اما معنى او لفظ
مفرد او مركب مستعمل او مهمل نحو الفرس والكلمة واسماء الحروف والخبر والهذيان

والمركب

والمركب صيغ للافهام فان افاد بالذات طلبا فالطلب للماهية استفهام وللتحصيل
مع الاستعلاء امر ومع التساوي التماس ومع التسفل سؤال والا فمحتمل
التصديق والتكذيب خبر وغيره تنبيه ويندرج فيه الترجي والتمني والقسم
والنداء **اقول** مدلول اللفظ قد يكون معنى وقد يكون لفظا فان كان لفظا
فقد يكون مفردا وقد يكون مركبا وكل منهما قد يكون مستعملا وقد يكون
مهملا ومجموع ذلك خمسة اقسام وقد ذكرها المصنف بامثلتها من باب
اللف والنشر **الاول** ان يكون المدلول معنى اي شيا ليس بلفظ كالفرس
وزيد وهذا هو الذي تقدم انقسامه الى جزئي وكلي **الثاني** ان يكون
المدلول لفظا مفردا مستعملا كالكلمة فان مدلولها لفظ وضع لمعنى مفرد
وهو الاسم والفعل والحرف **الثالث** ان يكون المدلول لفظا مفردا مهملا
كاسماء حروف الهجاء الا ترى ان حروف ضرب وهي ضَهْ وَرَهْ وَبَهْ لم توضع
لمعنى مع ان كلا منها قد وضع له اسم فللاول الضاد وللثاني الراء وللثالث الباء
وهكذا ذكره سيبويه ونقله عن الخليل فافهمه واجتنب غيره من التفسيرات
والهاء اللاحقة لضه وره وبه هي هاء السكت **الرابع** ان يكون المدلول لفظا
مركبا مستعملا نحو الخبر فان لفظه مركب موضوع كقام زيد **الخامس** ان يكون
المدلول لفظا مركبا مهملا قال الامام والاشبه انه غير موجود لان الغرض من
التركيب هو الافادة وجزم به في المنتخب وتبعه على ذلك صاحب الحاصل والتحصيل
وهو ضعيف فان ما قالوه دليل على ان المهمل غير موضوع لا على انه لم يوضع
له اسم لا جرم ان المصنف خالفهم وزاد على ذلك فمثل له بالهذيان فانه لفظ
مدلوله لفظ مركب مهمل وهو مصدر هذي بالذال المعجمة قال الجوهري
تقول هذى في منطقه يهذي ويهذو هذوا وهذيانا **قوله** والمركب صيغ
لما فرغ من تقسيم المفرد شرع في تقسيم المركب ولا شك ان المتكلم انما وضع المركب
من المفردات والفه منها لافهام الغير ما في ضميره فان افاد طلبا فان افاد طلبا وان لم يفد غير
ذلك فان افاد طلبا بذاته نظر فان كان الطلب للماهية اي لذكرها كما قال في المحصول
فهو الاستفهام كقولك ما حقيقة الانسان وهل قام زيد وهذا التقدير الذي

مدلوله صح

ذكره لا دليل عليه في كلام المصنف مع انه لا بد منه والا يرد الامر لكونه طلبا للماهية
ايضا والمصنف تبع في ذلك صاحب الحاصل وانما سمي بالاستفهام لانه طلب للفهم كاستعطى
اذا طلب ان يعطى له اذ السين دالة على الطلب لكن الطلب في الحقيقة انما هو بالاداة
كهل ومتى فاطلاق الاستفهام والطلب على اللفظ المركب من باب اطلاق اسم الجزء على الكل
وان كان الطلب لتحصيل الماهية فان كان مع الاستعلاء على المطلوب منه اي طلب منه
بغلظة ورفع صوت لا بتخضع وتذلل فهو الامر وان كان مع التساوي فهو الالتماس
كطلب الشخص من نظيره وان كان مع التسفل اي التذلل فهو السؤال كقول العبد اللهم
اغفر لي **قوله** بالذات يعني بالوضع ومنهم من يعبر عنه بقوله افادة اولية والكل بمعنى واحد
واحترز به المصنف عن ما يفيد الطلب باللازم كقولك انا طالب منك ان تذكر حقيقة
الانسان وان تسقيني الماء وان لا تفعل كذا فانه لا يسمى الاول استفهاما ولا الثاني
امرا ولا الثالث نهيا بل اخبارات وكذلك التمني والترجي والقسم والنداء تفيد ايضا
الطلب باللازم وهذا الذي قرره فيه نظر من وجوه **منها** انه مناقض للمذكور
في الاوامر والنواهي حيث قال ويفسدهما اي ويفسد اشتراط العلو والاستعلاء
ومنها انه خلط مذهبا بمذهب فان التساوي ليس قسيما للاستعلاء والتسفل
بل للعلو وهو ان يكون الطالب على مرتبة كما سياتي في باب الاوامر لكنه قلد الامام
في ذلك **ومنها** انه اهمل الطلب للترك تبعا لصاحب الحاصل وهو وارد على
التقسيم وقد ذكره الامام وغيره وقالوا انه ينقسم الى الاقسام الثلاثة المذكورة
في طلب التحصيل لكنه مع الاستعلاء يسمى نهيا **قوله** والا اي وان لم يفد بالذات
طلبا وذلك بان لا يدل على طلب اصلا كقام زيد او يدل عليه لكن لا بالذات
كقولك انا طالب منك كذا ومنه التمني وغيره مما تقدم فينظر فيه فان كان محتملا
للتصديق والتكذيب فهو الخبر كقولنا قام زيد وانما عدل المصنف عن الصدق
والكذب الى التصديق والتكذيب لان الصدق مطابقة الواقع والكذب
عدم مطابقته ونحن نجد من الاخبار ما لا يحتمل الكذب كخبر الصادق ومولانا
محمد رسول الله وما لا يحتمل الصدق كقول القائل مسيلمة صادق مع ان
كل ذلك يحتمل التصديق والتكذيب لان التصديق هو كونه يصح من جهة اللغة

انه قال

ان يقال لقائله صدقت وكذلك التكذيب وقد وقع ذلك فالمومن صدق خبر الله
تعالى والكافر كذب به وهذا الحد الذي ذكره المصنف للخبر قد ذكره الامام في المحصول
هنا وجزم به ثم انه اعاده في باب الاخبار وقال انه حد ردي لان التصديق والتكذيب
عبارة عن الاخبار عن كون الخبر صدقا او كذبا فتعريفه به دور ثم قال والحق ان
الخبر تصوره ضروري لا يحتاج الى حد ولا الى رسم **قوله** وغيره تنبيه اي غير
محتمل التصديق والتكذيب هو التنبيه اي يسمى به لانه نبهتنا به على مقصودك وقال في
المحصول سمي به يعبر الله عن غيره قال وانواعه نعلم بالاستقراء لا بالحصر ويندرج
فيه الاربعة التي ذكرها المصنف والفرق بين التمني والترجي ان الترجي لا يكون الا
في الممكنات كقولك لعل زيدا يقدم والتمني يكون فيهما كقولك ليت الشباب
يعود واعلم ان قولنا انا طالب كذا لم يصرح المصنف بكونه داخلا في قسم
الخبر او التنبيه وفيه نظر **قال** الفصل الثالث في الاشتقاق
وهو رد لفظ الى لفظ اخر لموافقته له في حروفه الاصلية ومناسبته في المعنى ولا
بد من تغيير بزيادة او نقصان حرف او حركة او كليهما او بزيادة احدهما ونقصانه
او نقصان الاخر او بزيادته او نقصانه بزيادة الاخر ونقصانه او بزيادتهما
ونقصانهما نحو كاذب ونصر وضارب وخف وضرب على مذهب الكوفيين
وغلا ومسلمات وحذر وعاد ونبت واضرب وخاف وعد وكال
وارم **اقول** ذكر المصنف في هذا الفصل حد الاشتقاق ثم اقسامه ثم
احكامه فالاشتقاق في اللغة هو الاقتطاع واما في الاصطلاح فقيه حدود
اشهرها حد الميداني ونقله الامام عنه فقال هو ان تجد بين اللفظين تناسبا
في المعنى والتركيب فترد احدهما الى الاخر واعترضه الامام واتباعه واعترض
عليه بان الاشتقاق ليس هو نفس الوجدان حتى يقول هو ان تجد اي وجدانك
بل الاشتقاق هو الرد عند الوجدان كما تفطن له المصنف فلذلك اصلحه كما تراه
وهو من محاسن كلامه لكنه يقتضي ان الاشتقاق فعل الشخص حتى يعدم
بعدمه وفيه نظر وايضا فان المعدول والمصغر ونحوهما قد يردان على الحد
وللاشتقاق اربعة اركان تاتي في كلام المصنف الاول المشتق والثاني المشتق

منه والثالث الموافقة في الحروف الاصلية والمناسبة في المعنى والرابع التغيير **فقوله**
رد لفظ دخل فيه الاسم والفعل وهذا هو الركن الاول وهو المشتق **وقوله** الى لفظ اخر
اراد به المشتق منه وهو الركن الثاني ويوخذ منه ايضا الركن الثالث وهو التغيير لانه
لو انتفى التغيير بينهما لم يصدق عليه انه لفظ اخر بل هو هو ودخل ايضا فيه الاسم
والفعل كما قلنا في الاول وانما اتى بذلك اعني باللفظ فيهما لصدقه على كل فرد بحيث
لا يخرج منه شي وعلى كل مذهب ايضا فانه لو قال رد فعل الى اسم لكان يرد عليه اشتقاق
الاسم من الاسم كضارب ومضروب وضراب وغيرها فانها مشتقات من الضرب
الذي هو المصدر ويرد عليه انه يختص بمذهب البصريين فان الكوفيين يخالفونهم
ويقولون بان المصادر والصفات مشتقة من الافعال ولو عكس فقال رد اسم
الى فعل لما كان ينطبق على راي البصريين ولو قال رد الاسم الى الاسم لما كان
يصح على راي الكوفيين ويرد عليه الفعل على راي البصريين ولو قال رد فعل الى فعل
لكان باطلا بالاجماع **قوله** لموافقته له في حروفه الاصلية هو الركن الرابع واحترز به عن
الالفاظ الموافقة في المعنى وهي المترادفة كالبر والقمح وانما قيد الحروف بكونها اصلية
للاحتراز عن الزوايد فان الاختلاف فيها لا يضر ككرب وضارب ولم يشترط في الحروف
الاصلية ان يكون موجودة لانه ربما حذف بعضها لمانع كخف من الخوف **وقوله**
ومناسبته في المعنى هو من تتمة الركن الرابع واحترز به عن مثل اللحم والملح والحلم فان
كلا منها يوافق الاخر في حروفه الاصلية ومع ذلك فلا اشتقاق بينها لانتفا المناسبة
في المعنى لتباين مدلولاتها **قوله** ولا بد من تغيير اي بين اللفظين لانه فسر بقوله بزيادة
او نقصان والتغيير بذلك انما هو من جهة اللفظ نعم يحصل التغيير المعنوي بطريق
التبع ولكن ان يقول ضرب ضربا لا تغيير فيه وكذلك طلب وحلب وغيرها الا
ان يقال ان حركة الاعراب ساقطة الاعتبار في الاشتقاق لعدم استقرارها ولانها
طارية على الصيغ بخلاف حركة البنا او يقال ان التغيير حاصل لكن في المصدر بفقد
حذف الفتحة التي في اخر المصدر والاتيان بفتحة اخرى في اخر الفعل فالفتحة
غير الفتحة ويدل على التغاير ان احداهما العامل والاخرى لغير عامل وقد ذكر سيبويه
نظير ذلك في جنب فانه قدر زوال ضمة النون التي فيه في حال اطلاقه على المفرد كقولك

رجل جنب والاثنان بغيرها حال اطلاقه على الجمع لقوله تعالى وان كنتم جنبا وحصر
الامام التغيير في تسعة اقسام فقط ولم يمثل لها فقال التغيير اما بحرف او حركة او
بهما معا وكل واحد من الثلثة فاما ان يكون بالزيادة او بالنقصان او بهما صارت تسعة
ثم قال وهذه هي الاقسام الممكنة منها وعلى اللغوي طلب ما وجد من امثلتها واما المصنف
فانه زاد عليه ستة اقسام فجعلها خمسة عشر ومثل لها لكن بامثلة في كثير منها
نظر كما سياتي وهذه الاقسام منها اربعة فيها تغيير واحد ثم ستة فيها
تغييران ثم اربعة تلي هذه الستة فيها ثلث تغييرات والقسم الخامس عشر فيه
اربع تغييرات وسنقف عليه واضحا **قوله** بزيادة او نقصان حرف او حركة
او كليهما دخل فيه ستة اقسام اربعة لتغييرها فرادى واثنان ثنائيان
فان **قوله** بزيادة ليس هو منونا بل مضافا الى حرف وحركة وكليهما وكذلك نقصان
مضاف الى الثلثة ايضا فتكون ستة اقسام الاول زيادة الحرف الثاني زيادة
الحركة الثالث زيادتهما معا وكذلك النقصان **وقوله** او بزيادة احدهما ونقصان
او نقصان الاخر تقديره او بزيادة احدهما ونقصانه او بزيادة احدهما ونقصان
الاخر فدخل فيه اربعة اقسام ثنائية ايضا فان زيادة احدهما ونقصانه يدخل
فيه زيادة الحرف ونقصانه وزيادة الحركة ونقصانها ويدخل فيه زيادة احدهما
ونقصان الاخر قسمان ايضا زيادة الحرف الثاني زيادة الحركة ونقصان الحركة
وزيادة الحركة ونقصان الحرف **وقوله** او بزيادته او نقصانه بزيادة الاخر ونقصانه
تقديره او بزيادة احدهما مع زيادة الاخر ونقصانه او نقصان احدهما مع زيادة
الاخر ونقصانه فدخل فيه اربعة اقسام ثلاثية التغيير فان زيادة احدهما مع زيادة
الاخر ونقصانه يدخل فيه صورتان احداهما زيادة الحرف مع زيادة الحركة ونقصانها
والثانية زيادة الحركة مع زيادة الحرف ونقصانه ويدخل في نقصان احدهما مع
زيادة الاخر ونقصانه صورتان ايضا احداهما نقصان الحرف مع زيادة الحركة
ونقصانها والثانية نقصان الحركة مع زيادة الحرف ونقصانه **قوله** او
بزيادتهما ونقصانهما اي بزيادة الحرف والحركة معا ونقصان الحرف والحركة معا
وهو قسم واحد رباعي التغيير وبه تكملت الخمسة عشر **قوله** نحو كاذب شرع

بزيادة

في مثل الاقسام السابقة ولعدم علمه بان المراد الحرف مثلا ونقصه انما هو جنس
الحرف سوا كان واحدا او اكثر وكذلك الحركة وان حركة الاعراب في الاعتداد بها نظر
كما قدمناه وكذلك همزة الوصل لسقوطها في الدرج اذا علمت ذلك فلنذكر هذه
المثل كما ذكرها فان كان المثال صحيحا فلا كلام والا نبهت عليه ثم ذكرت له مثالا صحيحا
الاول زيادة الحرف فقط نحو كاذب من الكذب زيدت الالف بعد الكاف
الثاني زيادة الحركة نحو نَصَرَ الماضي من النصر زيدت فتحة الصاد الثالث
زيادة الحرف والحركة جميعا نحو ضارب من الضرب زيدت الالف بعد الضاد
وزيدت ايضا حركة الراء الرابع نقصان الحرف نحو خف فعل امر للمذكر
من الخوف نقصت الواو واما سكون الفا فبعد ان كانت متحركة فلم يعتبره المصنف
لانه نقصان حركة الاعراب اذ لو اعتبره لكان نقصانا للحرف والحركة لكنه سياتي
ما خالفه في القسم العاشر فالاولى تمثيله بصَهِلٍ اسم فاعل من الصهيل نقصت اليا
فقط الخامس نقصان الحركة ومثاله المصنف بضرب ساكن الراء مصدر من
ضرب الماضي نقصت حركة الراء لكن هذا انما ياتي على مذهب الكوفيين في اشتقاقهم
الاسم من الفعل كما نبه عليه المصنف فالاولى تمثيله بقولك سفْرٌ بسكون الفا
من السفر نقصت فتحة الفا قال الجوهري تقول سَفَرْتُ اسفُرُ سُفُورًا
اي خرجت الى السفر فانا سافر وجمعه سَفْرٌ كصاحب وصحب وسُفّارٌ ككافر
السادس نقصان الحرف والحركة جميعا نحو غَلا ماضيا من الغليان نقصت
الالف والنون ونقصت فتحة اليا وفي الاعتداد بسكون الياء نظر والاولى
تمثيله بصب اسم فاعل من الصبابة السابع زيادة الحرف ونقصانه ومثل
له المصنف بمسلات زيدت الالف والتاء ونقصت تاء مسلمة وفي كون هذا
مما نحن فيه نظر فان الجمع لا يصدق عليه انه مشتق من مفرده فالاولى تمثيله
بقولك من الحدر حدرت فتحة الدال وزيدت كسرتها التاسع زيادة
الحرف ونقصان الحركة مثل عادٍ بالتشديد اسم فاعل من العدد زيدت
الالف بعد العين ونقصت حركة الدال الاولى للادغام العاشر
زيادة الحركة ونقصان الحرف ومثل له المصنف بقوله نبت وهو ماض من النبات

نقصت

نقصت الف وزيدت حركة وهي فتحة البا وهذا اذا جعل البنا الطاري
من سكون او حركة كزيادة على ما كان في المصدر وقد تقدم ما يخالفه في القسم
الرابع فالاولى تمثيله رجع من الرجعى الحادي عشر زيادة الحرف مع
زيادة الحركة ونقصانهما ~~من نحو النقصان~~ نحو اضرب من الضرب زيدت
الالف للوصل وحركة الرا ونقصت حركة الضاد وفي الاعتداد بهمزة الوصل
نظر لسقوطه في الدرج والاولى تمثيله بموعد من الوعد زيدت الميم
وكسر العين ونقصت منه فتحة الواو الثاني عشر زيادة الحركة مع
زيادة الحرف ونقصانه ومثل له المصنف بخاف وهو ماض من الخوف زيدت
الالف وحركة الفا وحذفت الواو وهذا بنا على ان لزوم الفتحة كزيادة حركة
وفيه نظر كما قدمناه وايضا فليس في الحروف هنا لا زيادة ولا نقصان بل
الواو نفسها انقلبت الفا لتحركها وانفتاح ما قبلها والاولى تمثيله بمكال اسم
فاعل او مفعول من الكمال زيد فيه حرف وحركة وهما الميم الاولى وضمها
ونقصت الالف الثالث عشر نقصان الحرف مع زيادة الحركة ونقصانها
ومثل له المصنف بقوله عِدْ فعل امر من الوعد نقصت الواو وحركة الدال
وزيدت كسرة العين وفيه ايضا النظر المتقدم في حسبان حركة الاعراب
والاولى تمثيله بقِطٍ من القنوط الرابع عشر نقصان الحركة مع زيادة
الحرف ونقصانه نحو كالٍ بتشديد اللام اسم فاعل من الكلال نقصت حركة اللام
الاولى للادغام ونقصت الالف التي من اللامين وزيدت الف قبل اللامين الخامس
عشر زيادة الحرف والحركة معا ونقصانهما معا نحو ارم من الرمي زيدت الهمزة للوصل
وحركة الميم ونقصت اليا وحركة الرا والاولى اجتناب همزة الوصل لما تقدم والتمثيل
بكامل من الكمال ولم يتعرض الامدي ولا ابن الحاجب لتقسيم هذه المسئلة ولا لتمثيلها
قال واحكامه في مسايل الاولى شرط المشتق صدق اصله خلافا لابي علي
وابنه فانهما قالا بعالمية الله دون علمه وعللاها فيما به لنا ان الاصل جزؤه فلا
يوجد دونه اقول لما ذكر تعريف الاشتقاق واقسام المشتق ذكر احكامه
في ثلاث مسايل الاولى شرط صدق المشتق صدق اصله خلافا اي سوا كان

بلغ

اسم فاعل صح

اسما او فعلا صدق اصله وهو المشتق منه فلا يصدق ضارب مثلا على ذات الا اذا
صدق الضرب على تلك الذات وسوا كان الصدق في الماضي او في الحال او في الاستقبال
كقوله تعالى انك ميت لكنه هل يكون حقيقة او مجازا فيه تفصيل ياتي في المسلة الاتية
ان شا الله تعالى والقصد شمول الاقسام الثلثة عبر المصنف بقوله صدق اصله
اذ لو قال وجود اصله لكان يرد عليه اطلاقه باعتبار المستقبل فانه جائز قطعا مع
ان الاصل لم يوجد وهذه المسلة وان كانت واضحة لكن ذكرها الاصوليون للرد
بها على المعتزلة فانهم ذهبوا الى مسلة تخالف هذه القاعدة كما ستعرفه **فنقول**
ذهب ابو علي الجبائي وابنه ابو هاشم وغيرهما من المعتزلة على نفي العلم عن الباري
سبحانه وكذلك الصفات التي اثبتها الاشعري كلها وهي ثمانية مجموعة في قول بعضهم
"حَيَاةٌ وَعِلْمٌ قُدْرَةٌ وَإِرَادَةٌ كَلَامٌ وَإِبْصَارٌ وَسَمْعٌ مَعَ الْبَقَا" واعتمدوا في
ذلك على شبهة ساذكرها في اخر المسلة ومع ذلك قالوا بعالمية الله تعالى فانكروا
حكم المشتق اي بكونه عالما والعالم مشتق من العلم فاطلقوا العالم وغيره من
المشتقات على الله تعالى وانكروا حصول المشتق منه مع ان العلة في العالمية هو حصول
العلم وكذلك كل مشتق فان العلة في صحة اطلاقه وجود المشتق منه وقد عللوا العالمية
التي فينا اي في المخلوقات بالعلم لكنهم قالوا ان ذاته تعالى اقتضت عالميته وليست معللة
بالعلم لان عالميته واجبة والواجب لا يعلل بالغير بخلاف عالميتنا **قوله** لنا اي دليلنا على
امتناع اطلاق المشتق بدون المشتق منه ان الاصل وهو المشتق منه جزء من المشتق
فان العالم مثلا مدلوله ذات قام بها العلم فلا يصدق المشتق بدونه لان صدق المركب بدون
جزئه محال وهذا الدليل انما يستقيم على راي البصريين من كون المصدر هو المشتق منه
اما شبهتهم في انكار الصفات فقالوا لو اتصف الباري سبحانه بها فان كانت حادثة
لزم ان يكون الباري تعالى محلا للحوادث وان كانت قديمة لزم تعدد القدما وقد قال
تعالى لقد كفر الذين قالوا ان الله ثالث ثلاثة فمن اثبت الذات مع الصفات الثمانية فقد
اثبت تسعة اشيا وكان كفره اعظم من كفر النصارى ثلاث مرات واما العالمية
ونحوها فانها من النسب التي لا ثبوت لها في الخارج واجاب الامام في الاربعين
وغيرها بانها قديمة ولا امتناع في اثبات قدما هي صفات لذات واحدة والنصارى

انما كفروا باثبات قدما هي ذوات ثم قال في الاربعين ايضا وهذه الصفات ممكنة
لذاتها واجبة الوجود لوجوب الذات وفي المحصل مما قاله الامام ان الصفات واجبة
للذات لا بالذات اي واجبة لاجل الذات المقدسة لا ان ذات الصفات اقتضت
وجوب وجود نفسها **قال** الثانية شرط كونه حقيقة دوام اصله خلافا
لابن سينا وابي هاشم لانه يصدق نفيه عند زواله فلا يصدق ايجابه **قيل**
مطلقتان ولا تتناقضان قلنا موقتان بالحال لان اهل العرف ترفع احدهما
بالاخر **اقول** لما تقدم في المسلة السابقة ان شرط المشتق صدق المشتق منه
شرع الان في بيان الصدق الحقيقي من المجازي وحاصله ان المشتق ان اطلق
باعتبار المستقبل كقوله تعالى انك ميت فهو مجاز اتفاقا كما صرح به المصنف
في اثنا الاستدلال وان كان باعتبار الحال اي كان المعنى موجودا حال الاطلاق
فهو حقيقة بالاتفاق وان كان باعتبار الماضي ففيه مذاهب احدها انه مجاز
مطلقا سوا امكن مقارنته كالضرب وغيره او لم يمكن كالكلام فطريق من اراد الاطلاق ق
الحقيقي في الكلام وشبهه ان ياتي به مقارنا لاخر جزء كما سياتي والثاني انه حقيقة
مطلقا وهو مذهب ابن سينا وابي هاشم وكذا ابو علي كما قال في الحاصل والثالث التفصيل
بين الممكن وغيره وتوقف الامدي في هذه المذاهب فلم يصحح شيا منها وكذلك ابن الحاجب
وصحح المصنف الاول وقال في المحصول انه الاقرب **فان قيل** قد تقدم في المسلة السابقة
ان ابا علي وابنه لا يشترطان صدق الاصل فلا معنى هنا للنقل عنهما لانهما اذا لم يشترطا
الصدق فالاستمرار بطريق الاولى وايضا فلانه يوهم اشتراط وجود الاصل
عندهما **وجوابه** انهما انما خالفا هناك الا في صفات الله تعالى خاصة واما ما عداها
كالضارب والمتكلم وهو الذي نتكلم فيه الان فانهما لم يخالفا فيه كما تقدم التنبيه عليه
ومن فوائد الخلاف صحة الاحتجاج على جواز الرجوع للبائع اذا مات المشتري قبل
وفا الثمن من قوله عليه الصلوة والسلام ايما رجل مات او افلس فصاحب المتاع احق
بمتاعه فان قلنا انه صاحب حقيقة باعتبار ما مضى رجع فيه لاندراجه تحته وان
قلنا انه مجاز فلا ويتعين الحمل على المستعير وهاهنا امور لا بد من معرفتها احدها
ان الفعل من جملة المشتقات مع ان اطلاق الماضي منه باعتبار ما مضى حقيقة بلا نزاع

وقد دخل في كلام المصنف حيث قال بشرط كونه حقيقة اي كون المشتق واما المضارع فمبني
على الخلاف المشهور من كونه مشتركا ام لا فان جعلناه مشتركا او حقيقة في الاستقبال فيستثنى
ايضا الثاني ان التعبير بالدوام انما يصح فيما يصح عليه البقا وحينئذ فيخرج للتشاغل
من الاعراض السيالة كالتكلم ونحوه فالصواب ان نقول بشرط المشتق وجود
اصله حال الاطلاق الثالث ان الامام في المحصول والمنتخب قد رد على الخصوم في
اخر المسألة بانه لا يصح ان يقال لليقظان انه نايم اعتبارا بالنوم السابق وتابعه عليه
صاحب الحاصل والتحصيل وغيرهما وهو يقتضي ان ذلك محل اتفاق وصرح به الامدي في
الاحكام في اخر المسألة فقال لا يجوز تسمية القايم قاعدا والقاعد قايما للقعود والقيام
السابق باجماع المسلمين واهل اللسان واذا تقرر هذا فينبغي استثناؤه من
كلام المصنف وضابطه كما قاله التبريزي في مختصر المحصول المسمى بالتنقيح ان يطرا
على المحل وصف وجودي يناقض المعنى الاول او يضاده كالسواد ونحوه بخلاف القتل
والزنا الرابع ان ما قاله المصنف وغيره محله اذا كان المشتق محكوما به كقولك
زيد مشترك او زان او سارق فاما اذا كان متعلق الحكم كقولك السارق تقطع يده
فانه حقيقة مطلقا قال القرافي اذ لو كان مجازا لكان قوله تعالى اقتلوا المشركين والزانية
والزاني والسارق والسارقة وشبهها مجازات باعتبار من اتصف بهذه الصفات
في زماننا لانه مستقبل باعتبار زمن الخطاب عند نزول الاية وعلى هذا التقدير يسقط
الاستدلال بهذه النصوص اذ الاصل عدم التجوز ولا قايل بهذا قوله لانه اي الدليل
على انه ليس بحقيقة انه يصدق نفي المشتق عند زوال المشتق منه فيقال مثلا زيد ليس بضارب
واذا صدق ذلك فلا يصدق الايجاب وهو زيد ضارب والا لزم اجتماع النقيضين
فان اطلق عليه كان مجازا لما سبق ان من علامة المجاز صحة النفي اما الدليل على انه يصدق نفيه
عند زواله فلانه بعد انقضاء الضرب يصدق عليه انه ليس بضارب في الحال واذا
صدق هذا صدق ليس بضارب لانه جزؤه ومتى صدق الكل صدق الجزء واعترض الخصم
فقال قولنا ضارب وقولنا ليس بضارب نقيضان مطلقان اي لم يتحد وقت الحكم فيهما
فلا يتناقضان لجواز ان يكون وقت السلب غير وقت الاثبات كما تقرر في علم المنطق
والجواب انهما وقتيان بحال التكلم واغنى عن هذا التقييد فهم اهل العرف

اذ لو لم يكن كذلك لما جاز استعمال كل واحد منهما في تكذيب الاخر ورفعه لكن اهل
العرف يستعملون ذلك فيكونان متناقضين كما قلناه هذا حاصل كلام المصنف وفيه
نظر من وجوه احدها ان هذا الدليل ينقلب على المستدل بيانه انه يصدق قولنا
زيد ضارب في الماضي فيصدق قولنا انه ضارب لان صدق المركب يستلزم صدق
اجزايه واذا صدق انه ضارب فلا يصدق ليس بضارب والا اجتمع النقيضان
وكذلك ايضا نفعل بالنسبة الى المستقبل فنقول زيد ضارب غدا الى اخره الثاني اذا
كانت القضيتان موقتتين بالحال على ما قاله وفرضنا ايضا القضية السالبة صادقة فتكون
الموجبة المقيدة بالحال هي الكاذبة فلا يصدق قولنا ضارب في الحال ولكن لا يلزم من كذبه
كذب المطلق الذي هو قولنا ضارب وهو محل النزاع الثالث لا يخلو اما ان يكون
النزاع في صحة اطلاقه بعد زوال المشتق هو المقيد بالحال كقولنا ضارب
في الحال ام النزاع في مجرد الاطلاق العاري عن التقييد فان كان النزاع في الثاني فبطلان
الدليل المذكور واضح لكون القضية مطلقة واعتراض الخصم باق على حاله واما استعمالها
في التكاذب فنحن نعلم ضرورة ان ذلك عند توافق المتخاطبين على ارادة زمان معين وان
كان النزاع في المقيد بالحال وهو الذي يوافق جواب المصنف فالاستدلال لا ينفعه
باطل لانه مصادرة على المطلوب اذ هو محل النزاع ويتعذر ان يكون المقصود ذلك
فيصرح به في الدليل فيقول لما صح ليس بضارب في الحال لم يصح ضارب في الحال
ولا يتكلف اثباته على الوجه الذي قرره حتى يورد عليه ان القضايا مطلقة فلا
تتناقض فيتكلف الى الجواب عنها بجواب غير محقق اخص من مطلق الضارب فقولنا
ليس بضارب في الحال نفي الاخص ولا يلزم من نفي الاخص نفي الاعم فلا يلزم من صدقه صدق
ليس بضارب كقولنا الحمار ليس بحيوان ناطق فانه صادق مع انه لا يصدق قولنا
انه ليس بحيوان فان قيل انما يكون ليس بضارب في الحال اخص من ليس بضارب
ان لو كان في الحال متعلقا بضارب ولا نسلم ذلك بل يجوز ان يكون متعلقا بليس ومعناه
ليس في الحال بضارب فيكون السلب مقيدا بقوله في الحال فيكون اخص من قولنا ليس
بضارب لان السلب الاخص اخص من السلب المطلق والاخص يستلزم الاعم قلت
والجواب انا لا نسلم انه بعد انقضاء الضرب يصدق عليه انه ليس في الحال

الرابع اورد على الاستدلال كما قال في الاحكام واحد منه جاء عنه ان الضارب في الحال

ضارب لانه عين المتنازع فيه والى هذا اشار في المحصول بقوله لا
نسلم ان هذا سلب اخص اي بالسوية بل سلب اخص اي بالاضافة
قال وعورض بوجوه الاول ان الضارب من له الضرب وهو اعم من الماضي
ورد بانه اعم من المستقبل ايضا وهو مجاز اتفاقا الثاني ان النحاة منعوا
عمل النعت الماضي ونقض بانهم اعملوا المستقبل ايضا الثالث انه لو شرط
لم يكن المتكلم ونحوه حقيقة واجيب بانه لما تعذر اجتماع اجزائه اكتفي باخر جزء
الرابع ان المؤمن يطلق حالة الخلو عن مفهومه واجيب بانه مجاز والا اطلق الكافر
على اكابر الصحابة حقيقة اقول اعترض الخصم فقال هذا الدليل الذي ذكرتم وان
دل على ان المشتق لا يصدق حقيقة عند زوال المشتق منه لكنه معارض بادلة
اربع تدل على انه يصدق حقيقة ولو قال المصنف باوجه لكان اوجه من الوجوه
لانها جمع كثرة الاول ان الضارب مثلا عبارة عن ذات ثبت لها الضرب
وثبوت الضرب اعم من ان يكون في الحال او في الماضي بدليل صحة تقسيمه
اليهما وهو في الحال حقيقة بالاتفاق فكذلك في الماضي ورد هذا الدليل بان
من ثبت له الضرب كما انه اعم من الماضي والحال هو اعم من الاستقبال فيلزم ان يكون
حقيقة في المستقبل وهو مجاز بالاتفاق وفي الجواب نظر لان من ثبت له الضرب
او حصل له لا ينقسم الى المستقبل الثاني ان النحاة اي جمهورهم قالوا ان النعت
بمعنى المشتق كاسم الفاعل واسم المفعول اذا كان بمعنى الماضي اي وليس معه ال لا ينصب معموله
بل يجب جره اليه بالاضافة كقولك مررت برجل ضارب زيد امس وهذا يدل على جواز
استعماله بمعنى الماضي والاصل في الاستعمال الحقيقة والجواب ان هذا الدليل منتقض
باجماعهم على عمله اذا كان بمعنى الاستقبال فان ما قلتموه في الماضي يأتي بعينه في المستقبل
مع انه مجاز اتفاقا واجاب في المحصول عن جوابنا بانه يوجب تكثير المجاز وهو
خلاف الاصل الثالث لو شرط بقاء المشتق منه الى حالة الاطلاق لم يكن المشتق
من الالفاظ كالمتكلم والمخبر والمحدث حقيقة البتة لان الكلام ونحوه اسم لمجموع
الحروف ويستحيل اجتماع تلك الحروف في وقت واحد لانها اعراض سيالة لا يوجد
منها حرف الا بعد انقضاء الاخر والجواب انه لما تعذر اجتماع اجزاء الكلام

وشهد

وشهد اكتفينا في الاطلاق الحقيقي بمقارنته لاخر جزء لصدق وجود المشتق منه
مع مفارقته لشيء منه فقال قام زيد مثلا انما يصدق عليه متكلم حقيقة عند
مقارنته الدال فقط لا قبلها ولا بعدها الرابع ان لفظ المؤمن يطلق على الشخص
حالة خلوه عن مفهوم الايمان والاصل في الاطلاق الحقيقة بيانه ان الواحد منا
اذا نام يصدق عليه انه مؤمن ولا يصدق عليه الايمان في تلك الحالة لانه اما عبارة
عن التصديق كما هو مذهب الاشعري وعن العمل كما هو مذهب المعتزلة وكل منهما
ليس بحاصل في حال نومه واجيب بان هذا الاطلاق مجاز لانه لو كان اطلاق
المؤمن على الشخص باعتبار الايمان السابق حقيقة لكان اطلاق الكافر على اكابر
الصحابة حقيقة باعتبار الكفر السابق وهو باطل اتفاقا فيبطل الاول
واجاب صاحب المحصول وغيره عن جوابنا بان الحقيقة قد تهجر لمعارض
شرعي ولا يلزم من امتناع اطلاق اسم الذم لكونه مخالفا لتعظيمهم امتناع
عكسه وهو المؤمن وفي الجواب نظر لان القاعدة ان امتناع الشيء متى دار
اسناده بين عدم المقتضي ووجود المانع كان اسناده الى عدم المقتضي
اولى لانا لو اسندناه الى وجود المانع لكان المقتضي قد وجد وتخلف اثره
والاصل عدمه وعلى هذه القاعدة لا يصح جوابهم لان المصنف يدعي ان امتناع
اطلاق اسم الكافر لعدم المقتضي وهو وجود المشتق منه حالة الاطلاق والمجيب
يدعي ان امتناعه لوجود المانع فكان الاول اولى وهذه القاعدة تنفع
في كثير من المباحث قال الثالثة اسم الفاعل لا يشتق لشيء والفعل لغيره
للاستقراء خلافا للمعتزلة فان الله تبارك وتعالى متكلم بكلام يخلقه في جسم كما
انه الخالق والخلق هو المخلوق قلنا الخلق هو التأثير قالوا ان قدم قدم العالم
والا افتقر الى خلق اخر وتسلسل قلنا هو نسبة فلم يحتج الى اخر
اقول لا يجوز اطلاق اسم الفاعل على شيء والفعل اي المصدر المشتق منه
قائم بغير ذلك الشيء بل يجب بمقتضى اللغة اطلاق ذلك المشتق على الذي قام
به لانا استقرينا اللغة فوجدنا الامر كذلك وخالفت المعتزلة في المسلمين
فقالوا الله تبارك وتعالى يصدق عليه انه متكلم والكلام المشتق منه لا يقوم به

لان الكلام النفساني باطل ولا كلام الا الحروف والاصوات وهي مخلوقة فلو قامت بذاته تعالى
لكانت ذاته محلا للحوادث بل خلق الله تعالى ذلك الكلام في اللوح المحفوظ او في غيره من الاجسام
كخلقه اياه في الشجرة حين كلم موسى وذلك الجسم لا يسمى متكلما وان قام به الكلام وذكر الاصوليون
هذه القاعدة ليردوا بها على المعتزلة في هذه المسئلة ثم استدلت المعتزلة على مذهبهم بان
الخالق يطلق على الله تعالى وهو مشتق من الخلق والخلق هو المخلوق لقوله تعالى هذا خلق الله
والمخلوق ليس قائما بذاته والجواب انه انما اطلق المتكلم على الله تعالى باعتبار الكلام
النفساني القائم بذاته كما تقدم في الحكم على المعدوم واستدلالكم بالخالق باطل لان
الخلق ليس هو المخلوق بل هو تاثير الله تعالى في المخلوق والتاثير قائم بذات الله تعالى
واما الاطلاق الواقع في الاية فهو مجاز من باب تسمية المتعلق باسم المتعلق كما سياتي
في قول المصنف والتعلق كالخلق للمخلوق قوله قالوا ان قدم اي قالت المعتزلة لا
جائز ان يكون الخلق هو التاثير لانه ان كان قديما لزم قدم العالم وان كان حادثا لزم
التسلسل وكلاهما محال بيان الاول من ثلاثة اوجه احدها ان المؤثر سبحانه وتعالى
قديم والتاثير قد فرضناه قديما فاذا وجد المؤثر والتاثير استحال تخلف الاثر
وهو العالم فيلزم من وجودهما في الازل وجود العالم الثاني ان العالم
هو ما سوى الله تعالى والتاثير غير الله تعالى فلو كان قديما لكان العالم قديما الثالث
ان التاثير نسبة والنسبة متوقفة على المنتسبين وهما الخالق والمخلوق فلو كانت قديمة
مع انها متوقفة على المخلوق لكان المخلوق قديما من طريق الاولى واما بيان الثاني وهو التسلسل
فلان التاثير اذا كان حادثا فهو محتاج الى خلق اخر اي تاثير اخر لان كل حادث لا بد له
من تاثير مؤثر فيعود الكلام الى ذلك التاثير ويتسلسل وهذه الشبهة لا جواب
عنها في المحصول ولا في الحاصل وقد اجاب المصنف بان التاثير نسبة فلم تحتج لتاثير اخر
وتقريره من وجهين احدهما ان النسب والاضافات كالبنوة والاخوة امور
عدمية لا وجود لها في الخارج وانما هي امور اعتبارية اي يعتبرها العقل فلا تحتاج الى
مؤثر الثاني ان النسبة متوقفة على المنتسبين فقط فاذا حصلا حصلت ولا
تحتاج الى مؤثر اخر وهذا الجواب فيه التزام لحدوث التاثير والجواب الاول مانع
للحدوث والقدم معا لانهما من صفات الموجود وقد فرضناه معدوما واجاب

في المحصل

في المحصل بجوابين احدهما ان الممتنع انما هو تقدم النسبة على محلها واما ثبوتها
مع محلها عند عدم المنسوب اليه فلا استحالة فيه الا ترى ان تقدم الباري
على العالم نسبة بينه وبين العالم ويستحيل القول بتوقف وجودها على
وجود المنتسبين الثاني ان المحال من التسلسل انما هو التسلسل في المؤثرات
والعلل واما التسلسل في الاثار فلا نسلم انه ممتنع وهذا التسلسل انما هو
في الاثار قال الاصفهاني في شرح المحصول وفيه نظر لانه يلزم منه تجويز
حوادث لا اول لها وهو باطل على رأينا وهذه المسئلة لا ذكر لها في المنتخب
قال الفصل الرابع في الترادف وهو توالي الالفاظ المفردة الدالة على
معنى واحد باعتبار واحد كالانسان والبشر والتاكيد يقوي الاول
والتابع لا يفيد اقول الترادف ماخوذ من الرديف وهو ركوب اثنين
على دابة واحدة وفي الاصطلاح ما قاله المصنف فقوله توالي الالفاظ جنس دخل
فيه الترادف وغيره وتوالي الالفاظ هو تتابعها لان اللفظ الثاني يتبع الاول
في مدلوله وانما عبر بذلك ولم يعبر بالالفاظ المتوالية لانه شرع في حد المعنى
وهو الترادف لا في حد اللفظ وهو المترادف كما فعل الامام وعبر بالالفاظ ظ
ليشمل ترادف الاسماء كالبر والقمح والافعال كجلس وقعد والحروف والتابع قوله
تعالى نضحين وبالمثل لكن الترادف قد يكون توالي لفظين فقط واضافة اللفظ
حسن بعيد لاطلاقه على المهمل والمستعمل وهو مجتنب في الحدود فالصواب ان يقول
توالي كلمتين فصاعدا قوله المفردة احترز به عن شيئين احدهما ان يكون
البعض مركبا والبعض مفردا كالاسم مع الحد نحو الانسان والحيوان الناطق
فانهما وان دلا على ذات واحدة فليسا مترادفين على الاصح لان الحد يدل
على الاجزاء بالمطابقة والمحدود يدل عليها بالتضمن والدال بالمطابقة
غير الدال بالتضمن الثاني ان يكون الكل مركبا كالحد والرسم نحو قولنا الحيوان
الناطق والحيوان الضاحك فليسا مترادفين ايضا وان دلا على مسمى واحد
وهو الانسان لان دلالة احدهما بواسطة الذاتيات والاخر بواسطة
الخاصة لكن التقييد بالافراد غير محتاج اليه لان ما دل على خارج يعولها باعتبار

واحد وايضا فالتقييد به على تقدير الاحتياج اليه في اخراج الحد وشهد بهما
قلناه لخرج به بعض المترادفات كقولنا خمسة ونصف العشرة وكذلك خمسة
مع عشرة الا خمسة كما سياتي في الاستثنا **وقوله** الدالة على مسمى واحد اي
الدال كل منها على مسمى واحترز به عن المتباينة كالانسان والفرس **وقوله**
باعتبار واحد قال في المحصول احترز به عن الالفاظ المفردة الدالة على مسمى
واحد لكن باعتبارين كالسيف والصارم فان كلا منهما يدل على الذات المعروفة
لكن دلالة السيف باعتبار الشكل سواء كان كالا ام قاطعا والصارم باعتبار شدة
القطع وكذلك الصفة وصفة الصفة كالناطق والفصيح وهذا القيد لا يحتاج اليه لان
هذه الاشيا لم تدل على مسمى واحد بل على معنيين يجتمعين في ذات واحدة
وكيف لا وقد تقدم من كلامه في تقسيم الالفاظ ان هذه الالفاظ متباينة والمتباين
هو الذي تغاير لفظه ومعناه ويمكن ان يقال احترز به عن الالفاظ المفردة الدالة
على معنى واحد لكن احدهما يدل بطريق الحقيقة والاخر بطريق المجاز كالاسد
والسبع وهذا الحد منطبق على تكرار اللفظ الواحد كقولنا قام زيد زيد وليس ذلك
من الترادف بل من التاكيد اللفظي كما سياتي فلا بد ان يقول توالي الالفاظ المفردة المتغايرة
قوله كالانسان والبشر مثال للمترادف من جهة اللغة فان الانسان يطلق على الواحد رجلا
كان او امراة كما قال الجوهري وكذلك البشر يطلق ايضا على الواحد قال تعالى ما هذا بشرا
وقد يكون المترادف بحسب الشرع كالفرض والواجب او بحسب العرف كالاسد
والسبع او بحسب لغتين كالله وخداي بالفارسية **قوله** والتاكيد يقوي الاول الخ كان
التاكيد والتابع فيهما شبه بالمترادف حتى ذهب بعضهم الى ان التابع منه اي
من المترادف شرع في الفرق كما قاله في المحصول وحاصل ما قاله في الفرق بين المترادف
والمؤكد ان المترادفين يفيدان فائدة واحدة من غير تفاوت اصلا واما المؤكد فانه لا
يفيد عين فائدة المؤكد بل تقويته والاولى للمصنف ان يقول والتاكيد يقوي الاول
او يقول والمؤكد يقوي الاول قال ولما الفرق بين المترادف والتابع كقولنا شيطان
ليطان وحسن بسن وخراب يباب وجيعان نيعان وشبه ذلك فهو
ان التابع وحده لا يفيد شيئا البتة فان تقدم المتبوع عليه افاد تقويته بخلاف

المرادف

المترادف فانه يفيد وحده كالانسان ومقتضى كلام المصنف ان التابع لا فائدة له
اصلا وبه صرح الامدي في الاحكام ولم يتعرض ابن الحاجب لفائدته وقد عرفتها
قلناه ان التاكيد والتابع كل منهما يفيد التقوية ولكن يفترقان من جهة ان التابع يشترط
فيه ان يكون على زنة الاصل كشيطان ليطان بخلاف التاكيد **قال** واحكامه
في مسايل الاولى في سببه المترادف اما من واضعين والتبسا او واحد لتكثير
الوسايل والتوسع في مجال البديع الثانية انه خلاف الاصل لانه تعريف المعرف
ومحوج الى حفظ الكل الثالثة انه اللفظ يقوم بدل مرادفه من لغته اذ التركيب
يتعلق بالمعنى دون اللفظ الرابعة التوكيد تقوية مدلول ما ذكر بلفظ ثان
فاما ان يؤكد بنفسه مثل قوله عليه السلام والله لاغزون قريشا ثلاثا او بغيره
للمفرد كالنفس والعين وكلا وكلتا وكل واجمعين واخواته او الجملة كان وجوازه
ضروري ووقوعه في اللغات معلوم **اقول** حصر المصنف احكام المترادف
في اربع مسايل الاولى في سببه ووقوعه وهو امران احدهما ان يكون من واضعين قال
الامام ويشبه ان يكون هو السبب الاكثري وذلك بان تضع قبيلة لفظ القمح مثلا
للحب المعروف وقبيلة اخرى لفظ البر له ايضا ثم يشتهر الوضعان ويخفى الواضعان
او يعلمان ولكن يلتبس وضع احدهما بوضع الاخر وهذا الشرط يقتضي انا اذا علمنا
الوضعين باعيانهما لا يكون اللفظ مرادفا بل ينسب كل لغة الى قوم وقد يقال
ثم ان هذا انما ياتي اذا قلنا اللغات اصطلاحية والمصنف لم يختر بل اختار الوقف
الثاني اما ان يكون من واضع واحد اما لتكثير الوسايل الى الاخبار عما في النفس فانه
ربما نسي احد اللفظين او عسر عليه النطق به كالالثغ الذي يعسر عليه النطق بالرا
فيعبر بالقمح او تعذرت القافية او الوزن به فياتي بالاخر وسيلة للمقصود واما للتوسع
في مجال البديع والبديع هو اسم لمحاسن الكلام كالسجع والمجانسة والقلب والواضع
له بازاء علم المعاني هو ابن المعتز كما قال ابن ابي الاصبع في تحرير التحبير قال السكاكي
فالسجع يكون في النثر كالقافية في الشعر كقولك ما ابعد ما فات وما اقرب ما
هو ات فلو عبر بمضى ونحوه لما حصل هذا المعنى والمجانسة كقولك اشتريت
البر واتقيته في البر فلو عبرت بالقمح لفات المطلوب والقلب كقوله تعالى وربك

[illegible]

فيكبر فلو عبر بالله وكبر لفات هذا المعنى **المسألة الثانية** الترادف على
خلاف الأصل أي خلاف الراجح حتى إذا تردد لفظ بين كونه مترادفا وكونه
غير مترادف فحمله على غير الترادف أولى وإنما كان خلاف الأصل لأنه تعريف لما سبق
تعريفه ولأنه محوج إلى ركاب مشقة وهي حفظ لاحتمال أن يكون الذي يقتصر صح
على حفظه خلاف الذي يقتصر عليه غيره فعند التخاطب لا يعلم كل منهما مراد
الآخر وهذان الدليلان إنما يقتضيان الوضع من واحد وهو التسليم إلا فلي
كما تقدم فلا يحصل المدعى لا جرم أن الإمام في المحصول والمنتخب لم يجزم بكونه
على خلاف الأصل بل نقله عن بعضهم فقال في المنتخب وقيل وقال في المحصول
ومن الناس وكذلك في الحاصل والتحصيل أيضا وأيضا فتعريف المعرف
يستدلون به على استحالة الشيء وقد صرح به صاحب الحاصل وجعله
ابن الحاجب دليلا للقائل باستحالته وأشار إليه الآمدي أيضا ولم يتعرض
هو ولا ابن الحاجب لهذه المسألة **المسألة الثالثة** هل يجب صحة إقامة كل
واحد من المترادفين مقام الآخر فيه ثلاثة مذاهب أصحها عند ابن الحاجب
الوجوب لأن المقصود من التركيب إنما هو المعنى دون اللفظ فإذا صح المعنى مع
أحد اللفظين وجب بالضرورة أن يصح مع اللفظ الآخر لأن معناهما واحد
والثاني لا يجب مطلقا واختاره في الحاصل والتحصيل وقال في المحصول إنه الحق
لأن صحة الضم قد يكون من عوارض الألفاظ أيضا لأنه يصح قولك خرجت
من الدار ولو أبدلت لفظة من وحدها بمرادفها بالفارسية لم يجز قال
وإذا عقلنا ذلك في لغتين فلم لا يجوز مثله في لغة والثالث وصححه المصنف
التفصيل يجب إن كانا من لغة واحدة لما قلناه أولا وبخلاف اللغتين
والفرق أن اختلاط اللغتين يستلزم ضم مهمل إلى مستعمل فإن لفظ إحدى
اللغتين بالنسبة إلى الأخرى مهملة **وقوله** إذ التركيب يتعلق بالمعنى أشار
إلى أن الخلاف إنما هو في حال التركيب وأما في حال الإفراد كما في تعديد الأشياء
من غير عامل ملفوظ ولا مقدر فيجوز اتفاقا ولم يذكر الإمام هذه المسألة في
المنتخب ولا الآمدي في كتبه أيضا ومن فوائدها نقل الحديث بالمعنى وسيأتي بلغ

إيضاحها

إيضاحها **المسألة الرابعة** في التوكيد قال في المحصول والمنتخب هو اللفظ الموضوع
لتقوية ما يفهم من لفظ آخر ويرد عليه أمور أحدها أن التأكيد ليس هو اللفظ
بل التقوية باللفظ وإنما اللفظ هو المؤكد الثاني أن التأكيد قد يكون بغير لفظ
موضوع له بل بالتكرار كقولنا قام زيد قام زيد ولذلك بالحروف الزوائد كما
من قوله تعالى فبما نقضهم ميثاقهم أي فبنقضهم والباء من قوله تعالى وكفى بالله
شهيدا أي كفى الله قال ابن جني كل حرف زيد في كلام العرب فإنه للتوكيد
الثالث أن التعبير بآخر فيه إشعار بالمغايرة فيخرج من الحد التأكيد بالتكرار
كما مثلناه وقد تفطن صاحب الحاصل لما أوردناه فعدل إلى قوله تقوية مدلول
اللفظ المذكور أولا بلفظ مذكور ثانيا والباء التي في اللفظ متعلقة بالتقوية وقد تبعه
المصنف على هذا الحد ويرد عليه أمران أحدهما القسم وإن واللام فإنها توكيد
الجملة وليس ذلك بلفظ ثان بل بلفظ أول والجواب أن يقول بلفظ آخر وهذا لا يرد
على الإمام وفي بعض الشروح أن الثاني هنا بمعنى واحد كهو في قوله تعالى ثاني اثنين
وعلى هذا فلا إيراد وهو غلط لأن شرط ذلك أن يضاف إلى مثله الثاني أن التابع
يدخل في هذا الحد فإنه يفيد التأكيد كما تقدم فينبغي أن يقول بلفظ ثان
مستقل بالإفادة ليخرج ذلك إذا علمت هذا فاعلم أن اللفظ تارة يؤكد بنفسه
أي بأن يكرر مثل قوله عليه الصلاة والسلام والله لأغزون قريشا بتكراره ثلاثا وهذا
الحديث رواه أبو داود عن عكرمة مرسلا وتارة يؤكد بغيره وهو على قسمين أحدهما
أن يكون مؤكدا للمفرد والثاني أن يكون مؤكد الجملة فالمؤكد للمفرد إما أن يكون مؤكدا
للواحد كقولك جاء زيد نفسه أو عينه وأما للمثنى كقولك جاء الزيدان كلاهما
والمرأتان كلتاهما وأما للجمع كقوله تعالى فسجد الملائكة كلهم أجمعون ومنه أخوات
أجمعين كأكتعين أبصعين أبتعين والثاني أن يكون مؤكدا للجملة كإن وكقوله
تعالى إن الله وملائكته يصلون على النبي وإذا علمت هذا علمت أن المصنف أطلق
المفرد على المثنى والمجموع وهو صحيح لأن المفرد يطلق ويراد به ما ليس جملة ومن الناس
من منع الترادف والتوكيد قال في المحصول فإن كان نزاعه في الجواز العقلي فهو
باطل بالضرورة لأن العقل لا يحيل الاهتمام ولا تعدد الوسائل وإن كان في الوقوع

فكذلك ايضا لان من استقرا لغة العرب علم انه واقع لكن اذا دار الامر بين التاكيد
والتاسيس فالتاسيس اولى كما تقدم في الترادف قول المصنف وجوازه ضروري
يحتمل عوده الى كل من الترادف والتاكيد او اليهما معا وتقدير كلامه وجواز ما ذكر في
هذا الفصل واعلم ان هذه المسئلة ليست من الترادف مع انه جعلها من احكامه
حيث قال واحكامه في مسائل يعني احكام الترادف فلو قال الفصل الرابع في
الترادف والتاكيد كما قال الامام واتباعه لاستقام قال الفصل الخامس
في الاشتراك وفيه مسائل الاولى في اثباته اوجبه قوم لوجهين الاول ان المعاني
غير متناهية والالفاظ متناهية فاذا وزع لزم الاشتراك ورد بعد تسليم
المقدمتين بان المقصود بالوضع متناه الثاني ان الوجود يطلق على الواجب والممكن
ووجود الشي عينه ورد بان الوجود زائد مشترك وان سلم فوقوعه لا يقتضي
وجوبه واحاله اخرون لانه لا يفهم الغرض فيكون مفسدة ونوقض باسماء الاجناس
والمختار امكانه لجواز ان يقع من واضعين او واحد لغرض الابهام حيث يجعل التصريح
سببا للمفسدة ووقوعه للتردد في المراد من القرء ونحوه ووقع في القرآن العظيم
مثل والليل اذا عسعس اقول المشترك هو اللفظ الموضوع
لكل واحد من معنيين فاكثر وزاد الامام فيه قيودا لا حاجة اليها وقد ذكر
المصنف هذا الحد في تقسيم الالفاظ حيث قال فان وضع لكل فمشترك فلذلك
لم يذكره هنا فان قيل لم ذكر حد الترادف مع تقدمه في التقسيم قلنا ليفرق
بينه وبين التاكيد والتابع كما مر وقد اختلف في الاشتراك على اربع مذاهب
حكاها المصنف احدها انه واجب اي يجب بحكم المصلحة العامة ان يكون
في اللغات الفاظ مشتركة والثاني انه مستحيل والثالث انه ممكن غير واقع والرابع
انه واقع واختاره المصنف واستدل القائلون بالوجوب بوجهين الاول ان
المعاني غير متناهية لان الاعداد احد انواع المعاني وهي غير متناهية اذ ما من
عدد الا وفوقه عدد اخر والالفاظ متناهية لانها مركبة من الحروف المتناهية
وهي الثمانية وعشرون حرفا والمركب من المتناهي متناه فاذا وزعت المعاني الغير
المتناهية على الالفاظ المتناهية لزم ان تشترك المعاني الكثيرة في اللفظ الواحد

والا يلزم خلو بعض المعاني عن لفظ يدل عليه وهو محال واجاب المصنف بوجهين
احدهما منع المقدمتين ولم يذكر سند المنع تبعا للامام وتقريره انا لا نسلم
ان المعاني غير متناهية لان حصول ما لا نهاية له في الوجود محال واما الاعداد
فالداخل منها في الوجود متناه وايضا فاصولها متناهية وهي الاحاد والعشرات
والمئون والالوف والوضع للمفردات لا للمركبات ولا نسلم ايضا ان الالفاظ
متناهية فقولهم لان المركب من المتناهي متناه ممنوع لامكان تركيب كل حرف مع
اخر الى ما لا نهاية له وايضا فاسماء الاعداد غير متناهية على ما قالوه مع انها
مركبة من الحروف المتناهية والاصول المتناهية وقد صرح في المحصول هنا
بان هاتين المقدمتين باطلتان وناقض كلامه فجزم بكون المعاني غير متناهية في
النظر الرابع من باب اللغات والجواب الثاني وهو بعد تسليم المقدمتين ان المقصود
بالوضع متناه وتقريره من وجهين احدهما وهو المذكور في المحصول ومختصراته ان المعاني
التي يقصدها الواضع بالتسمية متناهية لان الوضع للمعاني فرع عن تصورها وتصور
ما لا يتناهى محال فان قيل لا استحالة فيه اذا قلنا الواضع هو الله تعالى وهو الراجح قلنا
الوضع لقابلية مخاطبة الناس بها وهو موقوف على تصورهم ايضا الثاني وهو المذكور في
المنتخب ان المعاني على قسمين منها ما تشتد الحاجة الى الوضع له ومنها ما ليس كذلك كانواع
الروائح فانه لم يوضع لكل واحد منها اسم يخصه فاذا تقرر خلو بعض المعاني عن الاسماء
وان الوضع انما يكون لما تشتد اليه الحاجة فلا نسلم ان هذا المحتاج اليه غير متناه
واجاب ابن الحاجب بجواب اخر وهو ان الاشتراك انما يكون بين معان متضادة او
مختلفة واما المتماثلة فلا اشتراك فيها فاقامة الدليل على ان المعاني من حيث هي غير
متناهية لا يلزم منه اثباته في المختلفة والمتضادة وهو المقصود وايضا فلو كانت الالفاظ
مستوعبة للمعاني لكان بعض الالفاظ موضوعا لمعان لا نهاية لها وهو باطل الدليل
الثاني ان الوجود يطلق على الواجب سبحانه وتعالى وعلى الممكن كالمخلوقات ووجود كل
شي ليس زائدا على ماهيته بل هو عين ماهيته على مذهب الاشعري فالوجود الذي يطلق
على الذات المقدسة هو عين الذات والذي يطلق على المخلوق هو عين المخلوق والذاتان
مختلفتان بالماهية فيكون الوجود ايضا مختلفا بالماهية وقد اطلق عليه لفظ واحد

اطلاقا حقيقيا بدليل عدم صحة النفي فيكون مشتركا واجاب المصنف بوجهين احدهما انا لا
نسلم ان الوجود هو عين الماهية بل هو زائد عليها كما ذهب اليه المعتزلة وذلك الزائد معنى واحد
مشترك فيه الواجب والممكن فيكون متواطيا لا مشتركا وذهب الفلاسفة الى ان وجود الواجب
عين ذاته ووجود الممكن زائد عليه والثاني سلمنا انه مشترك لكن وقوع الاشتراك لا يدل على
وجوبه وهو المدعى واعلم ان الامام واتباعه قد قرروا هذا الدليل على وفق الدعوى
وهو الوجوب فقالوا ان الالفاظ العامة كالوجود والشيء واجبة الوقوع في اللغات لاشتداد
الحاجة اليها ثم ذكروا الدليل الى اخره فغيره المصنف ثم اورد عليه جوابه على تقرير
الامام انه لا يلزم من وجوب الوضع ان يكون لفظا واحدا قوله واحاله اخرون هذا هو
المذهب الثاني وهو استحالة الاشتراك واحتج الذاهبون اليه بان المشترك لا يفهم منه غرض
المتكلم الذي هو المقصود بالوضع فيكون وضعه سببا للمفسدة والواضع حكيم فيستحيل ان يضعه
والجواب انما قالوه منتقض باسماء الاجناس كالحيوان والانسان الا ترى انه لو قال اشتر
لي عبدا لم يفهم منه مراده وكذلك الاسود وغيره من المشتقات فانه لا يدل على خصوص
تلك الذات كما تقدم في تقسيم الالفاظ وفي الجواب نظر فان اسم الجنس موضوع للقدر المشترك
وهو معلوم من اللفظ بخلاف المشترك فان المقصود منه فرد معين وهو غير معلوم فالاولى ان
يجيب بانه لا ينفي وقوع الاشتراك من قبيلتين وبان ما قالوه من المحذور ينتفي عند الحمل
على المجموع قوله والمختار امكانه هذا هو المذهب الثالث وهو امكان الاشتراك وذلك لا
يمكن ان يكون من واضعين لم يعلم كل منهما بوضع الاخر وهذا هو السبب الاكثري كما قال في
المحصول وعلى هذا فلا يقدح فيه ما قالوه من المفاسد لان اجتنابها متوقف على العلم
بوقوع الاشتراك والغرض انه لا علم وان يكون من واضع واحد لغرض الابهام على السامع حيث
يكون التصريح سببا للمفسدة كما روي عن ابي بكر رضي الله عنه انه قال للكافر سأله عن
رسول الله صلى الله عليه وسلم وقت ذهابهما الى الغار من هذا فقال رجل يهديني
السبيل قوله ووقوعه هو عطف على خبر المختار وهو الامكان اي المختار امكانه
ووقوعه وهذا هو المذهب الرابع وبانضمام هذا الى ما قبله اسعدنا الثالث وهو
انه ممكن غير واقع وبه صرح في المحصول فقال وبعضهم سلم امكانه وخالف في وقوعه
قال وما يظن انه مشترك فهو اما متواطئ او حقيقة ومجاز ثم استدل المصنف على الوقوع

بانا

بانا نتردد في المراد من القرء والعين والجون ونحوها فانا اذا سمعنا القرء مثلا ترددنا بين
الطهر والحيض على السواء فلو كان حقيقة في احدهما فقط او في القدر المشترك لما كان كذلك
وقد وقع في القران العظيم كقوله تعالى بثلاثة قروء والليل اذا عسعس اي اقبل او ادبر
وانما اورد المصنف هذين المثالين لان احدهما من الاسماء والاخر من الافعال وانصهما
باحدهما مجموع والاخر مفرد فتبين بذلك وقوع النوعين في القران فمنهم من منع وقوعه
في القران والحديث كما قال في المحصول لانه ان وقع مبينا طال بغير فائدة وان كان
غير مبين فلا يفيد وجوابه ان فائدته الاستعداد للامتثال بعد البيان وايضا
فانه كاسماء الاجناس قال الثالثة انه خلاف الاصل والا لم يفهم ما لم يستفسر
ولامتنع الاستدلال بالنصوص ولانه اقل بالاستقراء وسمى مفسدة السامع لانه ربما
لم يفهم وهاب استفساره او استنكف او فهم غير مراده وحكى لغيره فيؤدي الى
جهل عظيم واللافظ لانه قد يحوجه الى العبث ويؤدي الى الاضرار ايضا او تعهد
فهمه فيضيع غرضه فيكون مرجوحا اقول وان كان جائزا او واقعا لكنه خلاف
الاصل قال في المحصول ونعني به ان اللفظ متى دار بين احتمال الاشتراك والانفراد
كان الغالب على الظن هو الانفراد واحتمال الاشتراك مرجوح ثم استدل المصنف
عليه بوجوه احدها انه لو لم يكن كذلك لما حصل التفاهم حال التخاطب الا
بالاستفسار ثم يحتاج البيان الى استفسار اخر ويلزم التسلسل وليس كذلك
فان الفهم يحصل بمجرد اطلاق اللفظ الثاني لو تساوى الاحتمالان لامتنع الاستدلال
بالنصوص على افادة الظنون فضلا عن تحصيل العلوم لجواز ان تكون الفاظها موضوعة
لمعان اخر وتكون تلك المعاني هي المرادة الثالث الاستقراء يدل على ان الكلمات المشتركة
اقل من المنفردة والكثرة تفيد ظن الرجحان الرابع الاشتراك يتضمن مفاسد للسامع
واللافظ فيقتضي ان لا يكون موضوعا اما السامع فلامرين احدهما ان الغرض من الكلام
هو حصول الفهم وربما فقدت القرائن فلم يفهم وهاب استفسار المتكلم لعظمه او استنكف
اما احتقارا له واما لكون الاستفسار يشعر بعدم الفهم والناس يستنكفون منه الثاني
انه قد يفهم غير مراد المتكلم فيقع في الجهل ويحكيه لغيره فيوقعهم فيه ايضا فيصير ذلك
سببا لجهل جمع كثير وهو جهل عظيم واما تضمنه لمفاسد اللافظ فلان السامع قد

الاشتراك [illegible]

يفهم فيحتاج المتكلم الى ذكره باسمه المفرد فيكون التلفظ باللفظ المشترك عبثا لا فائدة فيه
وايضا فانه يؤدي الى اضراره لاحتياجه دائما الى التفسير وقد يشق عليه التعبير لعارض
وايضا فانه يعتمد فهم السامع مع انه لم يفهم فيضيع غرضه كمن قال لعبده اعط الفقير عينا اندم
او ائتني بعين على ظن انه يفهم الماء فيفهم هو الذهب فيكون مرجوحا اي لهذه الوجوه الاربعة
واذا كان مرجوحا كان خلاف الاصل وهو المدعى وقد يقع في كثير من الشروح هنا
مخالفة لما قررته فاجتنبه على ان نسخ الكتاب ايضا مختلفة هنا واعلم ان اكثر هذه الوجوه
لا ينفي وقوع الاشتراك مطلقا بل من واضع واحد وهو السبب الاقل قال
الثالثة مفهوما المشترك اما متباينا كالقرء للطهر والحيض او متواصلا فيكون احدهما
جزء الاخر كالممكن للعام والخاص او لازما له كالشمس للكوكب وضوءه اقول المشترك
لا بد له من مفهومين فصاعدا اي معنيين فالمفهومان اما ان يتباينا او يتواصلا فان
تباينا اي لم يصدق احدهما على الاخر فان لم يصح اجتماعهما فهما متضادان كالقرء الموضوع
للطهر والحيض وان صح اجتماعهما فهما متخالفان ولم يظفر له بمثال فان تواصلا فقد يكون احدهما
جزءا من الاخر وقد يكون لازما له مثال الاول لفظ الممكن فانه موضوع للممكن بالامكان العام
والممكن بالامكان الخاص فالامكان الخاص هو سلب الضرورة عن طرفي الحكم اعني الطرف
الموافق له والمخالف كقولنا كل انسان كاتب بالامكان الخاص معناه ان ثبوت الكتابة للانسان
ليس بضروري ونفيها عنه ايضا ليس بضروري فقد سلبنا الضرورة عن الطرف الموافق
وهي ثبوت الكتابة وعن المخالف وهو نفيها واما الامكان العام فهو سلب الضرورة عن الطرف
المخالف للحكم اي ان كانت موجبة فالسلب غير ضروري وان كانت سالبة فالايجاب غير
ضروري كقولنا كل انسان حيوان بالامكان العام معناه ان سلب الحيوانية عن الانسان غير
ضروري بل الاثبات في هذا المثال ضروري ولا شك ان سلب الضرورة عن احد الطرفين جزء
من سلب الضرورة عن الطرفين جميعا فيكون الممكن العام جزءا من الممكن الخاص ولفظ الممكن موضوع
لهما فيكون مشتركا بين الشيء وجزئه قال في المحصول واطلاقه ايضا على الخاص وحده من باب الاشتراك
بالنظر الى ما فهم من المفهوم من الحملين وانما سمي الاول بالامكان الخاص والثاني بالعام لان الاول اخص
فانه متى وجد سلب الضرورة عن الطرفين وجد سلبها عن الطرف المخالف بخلاف العكس
فصار كالحيوان والانسان قوله كالشمس للمشترك بين الشيء ولازمه فان الشمس يطلق على الكوكب

المضي

المضي كما تقول طلعت الشمس وعلى ضوئه كما تقول جلسنا في الشمس مع ان الضوء لازم له فان
توقف في هذا المثال متوقف فليمثل له بالرحيم فان الجوهري نص على ان يكون تارة بمعنى
المرحوم وتارة بمعنى الراحم وكل منهما يستلزم الاخر ويكون مشتركا بين الشيء ولازمه ويمثل
له ايضا بالكلام فانه مشترك عند المحققين بين النفساني واللساني كما قاله في المحصول مع
ان اللساني دليل على النفساني والدليل يستلزم المدلول فيصدق عليه انه مشترك بين
الشيء ولازمه على ان الامام ومختصري كلامه لم يذكروا هذا القسم بل ذكروا عوضا عنه
الاشتراك بين الشيء وصفته ومثلوه بما اذا سمينا رجلا اسود واللون بالاسود وفي التمثيل
ايضا نظر لان شرط المشترك ان يكون حقيقة في معنييه بالاتفاق ولهذا استدل به من قال
انه اولى من المجاز واطلاق العلم على مدلوله ليس بحقيقة ولا مجاز كما سياتي وقد تلخص مما قلناه ان
الاشتراك قد يكون بين الشيء وجزئه ولازمه او صفته وهذه المسئلة ليست في المنتخب فرع
قال الامام لا يجوز ان يكون اللفظ مشتركا بين النقيضين لان الواقع لا يخلو عن احدهما فاذا
يستفيد السامع باطلاقه شيئا فيصير الوضع لذلك عبثا واعترض عليه في التحصيل
بانه لا ينفي الا وقوعه من واضع واحد وهو السبب الاقل واعترض القرافي ايضا بانه بدون
الاحتياج الى دليل مستقل ومع الاطلاق لا يحتاج الا الى قرينة تعين المراد ونقل القيرواني
في المستوعب عن جماعة انهم منعوا الاشتراك بين الضدين ايضا والمشهور الجواز كما تقدم
قال الرابعة جوز الشافعي رحمه الله والقاضيان وابو علي اعمال المشترك في جميع
مفهوماته غير المتضادة ومنع ابو هاشم والكرخي والبصري والامام لنا الوقوع في قوله
تعالى ان الله وملائكته يصلون على النبي والصلاة من الله تعالى مغفرة ومن غيره استغفار
قيل الضمير متعدد فيتعدد الفعل قلنا متعدد معنى لا لفظا وهو المدعى وفي قوله تعالى
الم تر ان الله يسجد له الاية قيل حرف العطف بمثابة العامل قلنا ان سلم فبمثابته بعينه
قيل المحمل وضعه للمجموع ايضا فالاعمال في البعض قلنا فيكون المجموع مسندا الى كل واحد
وهو باطل اقول ذهب الشافعي رحمه الله الى جواز استعمال المشترك في جميع
معانيه وتبعه القاضيان وهما القاضي ابو بكر الباقلاني والقاضي عبد الجبار بن احمد
المعتزلي واختاره المصنف وابن الحاجب ونقله القرافي عن مالك ونقله المصنف
عن ابي علي الجبائي ورايت في الوجيز لابن برهان ان الجبائي منعه قال الا ان يتفق

المعنيان في حقيقة واحدة ومجوز كالقرء فانه حقيقة في الاستعمال منعه ابو هاشم والكرخي
والبصري اي ابو الحسين كما قاله في المحصول واختاره الامام فخر الدين في كتبه كلها ونقله الامدي
عن ابي عبد الله البصري ايضا والقرافي عن ابي حنيفة ثم ذكر الامام في المحصول ايضا ما
خالف هذا فانه جزم في الكلام على ان الاصل عدم الاشتراك بان المضارع مشترك
بين الحال والاستقبال ثم جزم في الاجماع بان المضارع يحمل عليهما فقال مجيبا عن سؤال
قلنا لان صيغة المضارع بالنسبة الى الحال والاستقبال كاللفظ العام ذكر ذلك في
الاستدلال بقوله تعالى كنتم خير امة وتوقف الامدي فلم يختر شيئا فان جوزنا قال
الامدي فيشترط ان لا يمتنع الجمع بينهما اي بان يكون المعنى يصح اسناده الى الامرين
كقولنا العين جسم ونريد العين الجارية والذهب والعين سلامة قرء ونريد به الطهر
والحيض والجون ملبوس زيد ونريد به الابيض والاسود او يكون المحكوم عليه بالمشترك
متعدد كقوله تعالى ان الله وملائكته يصلون على النبي فان المغفرة والاستغفار يستحيل
عودهما الى الله تعالى وكذلك الى الملائكة بل المغفرة عائدة لله تعالى والاستغفار
للملائكة قال فان امتنع الجمع بينهما كاستعمال صيغة افعل في الامر بالشيء والتهديد عليه
فانه لا يجوز لان الامر يقتضي التحصيل والتهديد يقتضي الترك وعبر المصنف عن هذا القيد
بقوله الغير المتضادة وهو فاسد لان القرء والجون من المتضادات وقد بينا انه لا
يمتنع وقد مثل الامام في المحصول لمحل النزاع بلفظ القرء وذكر في اثناء الاستدلال
وانما قيد المصنف بالمتضادة دون المتناقضة لان الوضع للنقيضين ممتنع على ما تقدم
نقله عن الامام وبتقدير جواز الوضع فان التقييد بالمتضادة يدل على منع المتناقضة
بطريق الاولى ولم يتعرض الامام لهذا القيد وقبل الخوض في الاحتجاج لا بد من التنبيه
على امور احدها ان محل هذا الخلاف في اللفظ الواحد من المتكلم الواحد
في الوقت الواحد كما قاله الامدي فلو تعددت الصيغة او اختلف المتكلم او
الوقت جاز تعدد المعنى الثاني ان هذا الخلاف المذكور في استعمال اللفظ
في حقيقته يجري في استعماله في حقيقته ومجازه كما قاله الامدي وفي مجازيه كما قال
القرافي فالاول كقولك والله لا اشتري وتريد الشراء الحقيقي والسوم والثاني
كان تريد السوم وشراء الوكيل الثالث محل الخلاف بين الشافعي وغيره في استعمال بلغ

اللفظ

اللفظ في كل معانيه انما هو في الكلي العددي كما قاله في التحصيل اي في كل فرد
فرد وذلك بان يجعل يدل على كل منهما على حدته بالمطابقة في الحالة التي يدل على المعنى
الاخر فيها وليس المراد هو الكلي المجموعي اي يجعل مجموع المعنيين مدلولا مطابقيا
كدلالة العشرة على احادها ولا الكلي البدلي اي يجعل كل واحد مدلولا مطابقيا
على البدل ونقل الاصفهاني في شرح المحصول انه راى في تصنيف اخر لصاحب التحصيل
ان الاظهر من كلام الائمة وهو الاشبه ان الخلاف في الكلي المجموعي فانهم صرحوا بان المشترك
عند الشافعي كالعام الرابع اختلفوا في هذا الاستعمال هل هو حقيقة ام لا فقال
القرافي انه مجاز وصححه ابن الحاجب لان الذي يتبادر الى الذهن انما هو احدهما والتبادر
علامة الحقيقة فلو اطلق عليهما كان مجازا ونقل الامدي عن الشافعي والقاضي انه حقيقة
قال وهو عندهما من باب العموم ووافق على كونه من العموم الغزالي في المستصفى والامام في
البرهان حتى انهم لم يذكروا المسالة الا في باب العموم وفي كونه من العموم اشكال لان مسمى
العموم واحد كما سياتي والمشترك مسمياته متعددة وايضا فالمشترك يجب ان يكون
افراده متشابهة بخلاف العام وايضا فالقاضي ينكر صيغ العموم فانكاره هنا اولى الخامس
الفرق بين الوضع والاستعمال والحمل فالوضع هو جعل اللفظ دليلا على المعنى كتسمية الولد زيدا
وهذا امر متعلق بالواضع والاستعمال اطلاق اللفظ وارادة المعنى وهو من صفات المتكلم
والحمل اعتقاد السامع مراد المتكلم او ما اشتمل على مراده كحمل الشافعي المشترك على معنييه
لكونه مشتملا على المراد وهذا من صفات السامع وقد تقدم الكلام على وضع المشترك
والكلام الان في استعماله وسياتي الكلام على حمله قوله لنا الوقوع اي الدليل على جواز الاستعمال
امران احدهما وقوعه في قوله تعالى ان الله وملائكته يصلون على النبي وجه الدلالة ان الصلاة
لفظ مشترك بين المغفرة والاستغفار وانما تعدت بعلى لا باللام لمعنى العطف والتحنن
وقد استعملت فيهما دفعة واحدة فانه اسندها الى الله تعالى والى الملائكة ومن المعلوم ان
الصادر من الله هو المغفرة لا الاستغفار ومن الملائكة عكسه فثبت المدعى وانما فسر المصنف
الصلاة من الله تعالى بالمغفرة تبعا للحاصل ولم يفسرها بالرحمة تبعا للامام والامدي لامرين
احدهما ان اطلاق الرحمة على الباري تعالى مجاز لانها رقة القلب بخلاف المغفرة الثاني ان
التفسير بذلك يكون جمعا بين الحقيقة والمجاز وليس هو دعوى المصنف وانما دعواه الحقيقتين

الارادة قد عبر اولا بالمشترك لكن الخلاف في الحقيقة والمجاز كالخلاف في الحقيقتين كما تقدم
قوله قيل الضمير هذا الاعتراض لصاحب الحاصل ولم يذكره الامام وتقريره ان قوله تعالى
يصلون فيه ضمير عايد الى الله تعالى وضمير يعود الى الملائكة وتعدد الضماير بمثابة تعدد الافعال
فكانه قيل ان الله يصلي وملائكته تصلي وقد عرفت من القواعد المتقدمة ان النزاع انما هو في
استعمال اللفظ الواحد في معنييه واجاب المصنف بان الفعل لم يتعدد في اللفظ
قطعا وانما تعدد في المعنى فاللفظ واحد والمعنى متعدد وهو عين الدعوى وفي الاستدلال
بالاية نظر من وجهين احدهما ما قاله الغزالي في المستصفى انه يجوز ان يكون الصلوة قد
استعملت في معنى مشترك بين المغفرة والاستغفار وهو الاعتناء باظهار الشرف وجوابه
ان اطلاقها على الاعتناء مجاز لعدم التبادر وقد ثبت بالتبادر انها مشتركة بين المغفرة والاستغفار
فالحمل عليهما اولى مراعاة للمعنى الحقيقي ولك ان تقول قد تقدم ان ابن الحاجب وجماعة
ذهبوا الى ان الحمل على المجموع مجاز فلم رجحتم احد المجازين على الاخر بل مجاز الجمع عليه اولى
الثاني انه يجوز ان يكون قد حذف الخبر لقرينة ويكون اصله ان الله يصلي وملائكته تصلي
واجيب بان الاضمار خلاف الاصل ولك ان تقول الحمل على المجموع مجاز كما تقدم وسيأتي
ان الاضمار مثل المجاز فلم رجحتم المجاز **قوله** وفي قوله تعالى هذا هو الدليل الثاني على جواز الاستعمال
وهو عطف على ما تقدم وتقديره لنا الوقوع في قوله تعالى ان الله وملائكته وفي قوله
تعالى الم تر ان الله يسجد له من في السموات ومن في الارض والشمس والقمر والنجوم والجبال والشجر
والدواب وكثير من الناس وكثير حق عليه العذاب وجه الدلالة ان الله تعالى اراد بالسجود
هاهنا الخشوع لانه هو المتصور من الدواب واراد به ايضا وضع الجبهة على الارض والا لكان
تخصيص كثير من الناس بالذكر لا معنى له لاستواء الكل في السجود بمعنى الخشوع والخضوع للقدرة
فثبت ارادة المعنيين واجيب بان حرف العطف بمثابة تكرار العامل فكانه قيل يسجد
له من في السموات ويسجد له من في الارض الى اخر الاية فلم يثبت فيها اعمال المشترك في مدلوليه
بل اعمل مرة في معنى ومرة في معنى اخر وهو جائز وهذا الاعتراض لصاحب الحاصل ولم يذكره
الامام واجاب المصنف عنه بوجهين احدهما لا نسلم ان العاطف كالعامل
بل هو موجب لمساواة الثاني للاول في مقتضى العامل اعرابا وحكما والعامل في الثاني
هو الاول بواسطة العاطف فانه الصحيح عند النحويين وذهب جماعة منهم الى ان العاطف

هو

هو العامل واخرون الى ان العامل مقدر بعد العاطف الثاني انا وان سلمنا ان
العاطف بمثابة العامل لكنه على هذا التقدير يلزم ان يكون بمثابة العامل الاول بعينه
وهو هاهنا باطل لانه يلزم ان يكون المراد من سجود الشمس والقمر والجبال والشجر
وضع الجبهة لانه مدلول الاول وهذا التقدير هو الصواب ويحتمل ان يكون المراد
انه اذا كان بمثابة الاول بعينه يكون اللفظ واحدا والمعنى كثيرا وهو المدعى ووقع في بعض
النسخ فمثابته في العمل اي يقوم مقامه في الاعراب لا في المعنى **قوله** قيل الحمل وضعه
للمجموع يعني ان ما تقدم من الاستدلال بالايتين لا حجة فيه لانه يحتمل ان يكون استعمال
السجود والصلاة في المجموع انما هو لكون اللفظ قد وضع له ايضا كما وضع للافراد
بل لا بد من ذلك والا لكان اللفظ مستعملا في غير ما وضع له وحينئذ فيكون
السجود مثلا وضع لثلاث معان للخضوع على انفراده ولوضع الجبهة على انفراده
وللمجموع من حيث هو مجموع وعلى هذا التقدير يكون اعمال اللفظ في المجموع اعمالا
له في بعض ما وضع له لا في كلها وهو خلاف المدعى وهذا الجواب انفرد بنقله الامام
في المحصول وفي غيره واجاب عنه المصنف بانه يلزم ان يكون المجموع من وضع الجبهة
والخضوع مسندا الى كل واحد من الشجر والدواب وغيرهم مما ذكروان يكون المجموع
من الرحمة والاستغفار مسندا الى كل واحد من الله تعالى والملائكة وهو باطل
بالضرورة وهذا الجواب ضعيف لانه انما يلزم ذلك ان لو اسند المجموع الى الواحد
فقط اما اذا استعمل في بعض المعاني مع اتحاد المسند اليه كقولك الدابة يسجد اي تخشع
او في المجموع مع تعدد المسند اليه ليرجع كل واحد الى واحد فقط اما اذا استعمل
في بعض المعاني فلا يأتي فيه المحذور والدليلان المذكوران من هذا القبيل وايضا فالذي
قاله مشترك الالزام فانه قد قرر ان اللفظ قد استعمل في الجمع فيلزم اسناد
الى كل واحد **فان قيل** انما حصل المحال من وضعه للمجموع **قلنا** لا محذور في مجرد الوضع
بل ولا في الاستعمال من حيث هو فان المتكلم بذلك لا يستعمله في المجموع عند اتحاد المحكوم عليه
بل يستعمله فيه عند تعدده واذا علمت ذلك فالجواب الصحيح عما قاله الامام
ان نقول لا نسلم انه وضع للمجموع **فان قيل** فكيف استعمل فيه **قلنا** سيأتي جوابه
وايضا فالنزاع انما هو في الجميع كما تقدم وسيأتي ايضا بسطه **قال** الحج

المانع بانه ان لم يضع الواضع للمجموع لم يجز استعماله فيه قلنا لم لا يكفي الوضع لكل واحد للاستعمال
في الجميع ومن المانعين من جوز في الجمع والسلب والفرق ضعيف ونقل عن الشافعي والقاضي
الوجوب حيث لا قرينة احتياطا **اقول** استدل المانع من استعمال المشترك في جميع معانيه
بان المشترك ان لم يوضع للمجموع لم يجز استعماله فيه لانه استعمال اللفظ في غير مدلوله وان
وضع له ايضا كان استعماله فيه استعمالا له في بعض معانيه كما تقدم وهو غير المدعي وسكت
المصنف عن القسم الثاني لكونه مذكورا فيما تقدم **واعلم** ان المانعين اختلفوا فقيل ان
المنع لمعنى يرجع الى الوضع وهو كونه غير موضوع له وقيل لمعنى يرجع الى الارادة اي
يستحيل ان يراد باللفظ الواحد في الوقت الواحد اكثر من معنى واحد قال في المحصول
والمختار الاول وعليه اقتصر المصنف فلذلك قال احتج المانع ولم يقل المانعون **واجاب**
المصنف بقوله لم لا يكفي الوضع وتقريره من وجهين **احدهما** انه يكون الوضع لكل
واحد كافيا لاستعماله في الجميع بمعنى انه يستعمل في هذا البدل بكلمته بالمطابقة في الاخر
كذلك وحينئذ فيكون استعماله في الجميع استعمالا فيما وضع له لان كل واحد من
تلك المعاني قد وضع له ذلك اللفظ وانما يستقيم اشتراط الوضع للمجموع ان لو
كان المراد انه يكون مستعملا في المجموع بحيث يكون المجموع مدلولا واحدا لا يدل الا على
احادها وليس هو المدعي ولهذا عبر المصنف بقوله في الجميع لكن سكوته على المجموع
الواقع في كلام الخصم موهم جدا فكان من حقه ان ينبه اولا على هذا المنع ثم يذكر ما في الكتاب
والجميع ما قلناه اشار صاحب التحصيل بقوله **ولقائل** ان يقول المراد في استعماله في
كل واحد من المفهومات لا في كلها ومنهما افرق وهذا التقدير بناء على ان الخلاف في الكل
العددي **ثانيهما** هو بناء على الكلي المجموعي انه لم لا يكون الوضع لكل واحد   لدم
كافيا في الاستعمال في المجموع مجازا من باب اطلاق اسم الجزء على الكل **قوله** ومن
المانعين يعني ان المانعين من الاستعمال اختلفوا فمنهم من منع مطلقا كما تقدم ومنهم من فصل
فجوز استعمال المشترك في معنييه في حال الجمع سواء كان اثباتا نحو اعتدي بالاقراء او
نفيا نحو لا تعتدي بالاقراء لان الجمع متعدد في التقدير فجاز تعدد مدلوله لانه بخلاف
المفرد ومنهم من فصل ايضا فاجاز استعماله في السلب وان لم يكن جمعا نحو لا تعتدي
بقرء ومنعه في الاثبات لان السلب يفيد العموم فيتعدد بخلاف الاثبات وهذا المذهب
اعني

اعني التفصيل بين النفي وغيره لم يحكه الامام ولا المختصر ولا اتباعه فاعلمه فان كلا منهم ذلك
نعم حكاه الامدي عن ابي الحسين البصري وكلام المصنف يقتضي ان التفصيل بين السلب والاثبات
وبين الجمع والافراد لقائل واحد وليس كذلك وايضا فالتثنية ملحقة بالجمع وكلامه يقتضي
الحاقها بالافراد عند هذا القائل لانه استثنى الجمع فقط **قوله** والفرق ضعيف اي
بين الجمع والافراد وبين النفي والاثبات فاما في النفي فقلد فيه الامدي فانه قال في الاحكام
الحق عدم الفرق لان الجمع لا يفيد التعدد الا للمعنى المستفاد من المفرد فان افاد المفرد
افاد الجمع والا فلا قال واما اذا قال لا تعتدي بالاقراء واراد مسمى القرء فهو جائز لان
مسمى القرء معنى صادق عليهما فيكون متواطيا **واعلم** ان الفرق قوي وقد تقدم ذكره
وللنحويين ايضا في تثنية المشترك وجمعه مذهبان صحح ابن مالك انه يجوز وقال شيخنا ابو حيان
المشهور المنع **قوله** ونقل عن الشافعي والقاضي الوجوب اي وجوب حمل المشترك على جميع
معانيه عند عدم القرينة المخصصة احتياطا في تحصيل مراد المتكلم اذ لو لم يحمل ذلك
فان لم يحمله على واحد منهما لزم التعطيل او على واحد منهما فيلزم الترجيح بلا مرجح وضعف بعضهم
هذه المقالة ولست تضعفه وقد تقدم من كلام الامدي ان الشافعي انما حمله
على المجموع لكونه عنده من باب العموم وهو ينافي التعليل بالاحتياط فان الاحتياط يقتضي
ارتكاب زيادة على مدلول اللفظ لا لاجل العموم ومقتضى العموم خلافه وكلام المصنف
يوهم ان هذه المسئلة في الاستعمال فان الحمل لم يتقدم له ذكر البتة وبه صرح بعض الشارحين
وهو غلط وفي البرهان ان الشافعي يوجب حمل اللفظ على حقيقته ومجازه ايضا قال ولقد
اشتد نكير القاضي على القائل به **قال** الخامسة المشترك ان تجرد عن القرينة فمجمل
وان قرن به ما يوجب اعتبار واحد تعين او اكثر فكذا عند من جوز الاعمال في المعنيين
وعند المانع مجمل او الغاء البعض فينحصر المراد في الباقي او الكل فيحمل على المجاز فان تعارضت
حمل على الراجح هو او اصله وان تساويا او ترجح احدهما واصل الاخر فمجمل **اقول**
اللفظ المشترك قد يقترن به قرينة مبينة للمراد وقد يتجرد عنها فان تجرد عن القرائن
فهو مجمل الا عند الشافعي والقاضي فانه يحمله على الجميع كما تقدم ومن هذا يعلم ان المصنف
اختار مذهب المانع في الاستعمال الا في الحمل وان اقترنت به قرينة فقد تدل على الاعتبار
اي الاعمال اما للبعض او للكل وقد تدل على الالغاء اما للبعض او للكل فتحصلنا على

اربعة اقسام ذكرها المصنف على الترتيب الاول ان يقترن به ما يوجب عماله في واحد فيتعين
الحمل عليه وهذا اذا كان الواحد معينا فان لم يكن بقي اللفظ على اجماله وقد اهمله المصنف
الثاني ما يوجب اعماله في اكثر منه فيحمل على الكل عند من يجوز الاعمال في معنيين ومن منع منه
قال انه مجمل الثالث ان يقترن به ما يوجب الغا البعض فينحصر المراد في الباقي فان كان الباقي
واحدا حمل عليه وان تعدد فهو مجمل الا عند الشافعي والقاضي وهذا اذا كان البعض الملغى معينا
والا فهو مجمل بين الجميع الرابع ان يقترن به ما يوجب الغا الكل فيحمل على المعنى المجازي
لتعذر الحقيقي فان كان البعض فقط ذا مجاز حملناه عليه وان كان لكل منها مجاز فقد تعارضت
وحينئذ فان ترجح بعض المجازات على بعض حمل عليه ورجحانه اما بنفسه وذلك بان تتساوى
الحقائق ويكون بعض المجازات اقرب الى الحقيقة من الاخر واما باصله وهو الحقيقة
وذلك بان تتساوى المجازات ولكن يكون بعض الحقائق ارجح من بعض لو عدمت القرينة الملغية
فان تساويا اي الحقائق والمجازات بقي الاجمال وكذلك ان ترجح بعض المجازات على
البعض الاخر ولكن رجح اصل ذلك وهو حقيقة على اصل هذا بقي الاجمال ايضا للتعادل
وهذه المسالة ليست في المنتخب ولا في كتب الامدي وابن الحاجب قال
الفصل السادس في الحقيقة والمجاز الحقيقة فعيلة من الحق بمعنى الثابت او المثبت
نقل الى العقد المطابق ثم الى اللفظ المستعمل فيما وضع له في اصطلاح التخاطب والتا
لنقل اللفظ من الوصفية الى الاسمية والمجاز مفعل من الجواز بمعنى العبور وهو المصدر
او المكان نقل الى الفاعل ثم الى اللفظ المستعمل في معنى غير موضوع له يناسب المصطلح
وفيه مسايل اقول ذكر في هذا الفصل مقدمة وثماني مسايل اما المقدمة
ففي الكلام على لفظ الحقيقة والمجاز وعلى معناهما لغة واصطلاحا ومقصوده الاعظم
بيان ان اطلاق لفظي الحقيقة والمجاز على المعنى المعروف عند الاصوليين انما هو على
سبيل المجاز فاما الحقيقة فوزنها فعيلة وهي مشتقة من الحق والحق لغة الثبوت
قال تعالى ولكن حقت كلمة العذاب على الكافرين اي ثبتت ومن اسمايه تعالى الحق لانه الثابت
ثم ان فعيلا قد يكون بمعنى فاعل كسميع بمعنى سامع وبمعنى مفعول كقتيل بمعنى مقتول
فالحقيقة ان كانت بمعنى الفاعل فمعناها الثابتة من قولهم حق الشي يحق بالضم والكسر
اذا وجب وثبت وان كانت بمعنى المفعول فمعناها المثبتة بفتح الباء من قولهم حققت

التي

التي احققه اذا اثبته ثم نقلت الحقيقة من الثابت والمثبت الى الاعتقاد المطابق
للواقع مجازا كاعتقاد وحدانية الله تعالى قال في المحصول لانه اولى بالوجود من الاعتقاد
الفاسد وقد يقال انما كان مجاز الاختصاص بعض افراد الثابت فصار كاطلاق
الدابة على ذوات الاربع ثم نقل من الاعتقاد المطابق الى القول المطابق الدال
على المعنى المطابق اي الصدق لعين هذه العلة كما قال في المحصول ثم نقل من القول
المطابق الى المعنى المصطلح عليه عند الاصوليين وهذا اللفظ المستعمل فيما وضع له
في اصطلاح التخاطب قال في المحصول لان استعماله فيما وضع له تحقيقا لذلك
الوضع قال فظهر ان اطلاق لفظ الحقيقة على هذا المعنى المعروف ليس حقيقة لغوية
بل مجازا واقعا في المرتبة الثالثة لكنه حقيقة عرفية خاصة ولقايل ان يقول
يجوز ان يكون لفظ الحق موضوعا للمعنى المشترك بين الجميع وهو الثبوت سلمنا لكن
لا نسلم ان كل مجاز ماخوذ مما قبله بل الجميع ماخوذ من الحقيقة واما معنى الحقيقة
في الاصطلاح فهو ما اشار اليه المصنف بقوله اللفظ المستعمل الى اخره فقوله
اللفظ جنس لكنه جنس بعيد فالتعبير بالقول اصوب وقوله المستعمل خرج عنه
المهمل واللفظ الموضوع قبل الاستعمال فانه ليس بحقيقة ولا مجاز كما سياتي وقوله
فيما وضع له خرج به المجاز وقوله في اصطلاح التخاطب تتناول اللغوية والشرعية
والعرفية فان الصلوة مثلا في اللغة حقيقة في الدعا مجاز في الاركان المخصوصة في
اصطلاح الشرع واعلم ان المراد بالوضع في الحقيقة الشرعية والعرفية
هو غلبة الاستعمال وفي اللغوية هو تخصيصه به وجعله دليلا عليه وارادة
المصنف لهما لا تستقيم الا باستعمال المشترك في معنييه فافهمه وهذا الحد يرد عليه الاعلام
فان الحد صادق عليها مع انها ليست بحقيقة ولا مجاز كما سياتي وايضا
فالمجاز موضوع عنده لان المراد من وضعه هو اعتبار العرب لنوعه وقد جزم باشتراط ذلك
كما سياتي فلا بد من قيد في الحد لاخراجه لان المذكور هنا صادق عليه قوله والتا للنقل
اللفظ اعلم ان الفعيل ان كان بمعنى الفاعل فانه تفرق بين مونثه ومذكره بالتا فنقول
مررت برجل عليم وامراة عليمة وكريم وكريمة وان كان بمعنى المفعول فيستوي فيه المذكر والمونث
فنقول رجل قتيل وامراة قتيل ويستثنى من ذلك ما اذا سمي به او استعمل استعمال

الاسما كالواستعمل بدون الموصوف كقوله تعالى والنطيحه اي والبهيمه النطيحه فانه لابد من البا للوصف
فالحقيقه ان كان بمعنى الفاعل فبالواو على الاصل وان كان بمعنى المفعول فهي انما دخلت لانتقال الحقيقه
من الوصفيه الي الاسميه لانا بينا انها نقلت الي اللفظ المستعمل بالشروط وجعلت اسما له ويجوز
ان يكون المراد ان دخولها للاعلام بالنقل **قوله** والمجاز مفعل الي اخره يريد ان اطلاق لفظ بلغ
المجاز على معناه المعروف عند العلما مجاز لغوي حقيقه عرفيه وذلك لان المجاز مشتق من
الجواز الذي هو التعدي والعبور يقول جزت المكان الفلاني اي عبرته ووزن المجاز
مفعل لان اصله مجوز فقلبوا الواو الفا بعد نقل حركتها الي الجيم لان المشتقات تتبع
الماضي المجرد في الصحه والاعلال وهم قد اعلوا فعله الماضي وهو جاز لتحرك الواو وانفتاح
ما قبلها فكذلك اعلوا المجاز والمفعل يستعمل حقيقه في الزمان والمكان والمصدر تقول
قعدت مقعد زيد وتريد قعود زيد او زمان قعوده او مكان قعوده فيكون لفظ
المجاز في الاصل حقيقه اما في المصدر وهو الجواز واما في مكان التجوز او زمانه واهمل المصنف
الزمان لما ستعرفه ثم ان لفظ المجاز نقل من ذلك الي الفاعل وهو الجائز اي المتنقل لما بينهما
من العلاقه لانه ان نقل من المجاز المستعمل في المصدر فالعلاقه هي الجزئيه لان المشتق منه جزء
من المشتق وصار كاطلاقهم لفظ العدل وهو مصدر على فاعل العدل فقالوا رجل عدل
اي عادل وان نقل من المجاز المستعمل في المكان فالعلاقه هي اطلاق اسم المحل واراده الحال
ويعبر عنه بالمجاورة واما المجاز المستعمل في الزمان فانه ليس بينه وبين الجائز علاقه معتبره
فلا يصح ان يكون ماخوذا منه فلذلك اهمله المصنف فافهمه فانه من محاسن كلامه ثم ان الجائز
انما يطلق حقيقه على الاجسام لان الجواز هو الانتقال من حيز الي حيز واما اللفظ فعرض
يمتنع عليه الانتقال فنقل لفظ المجاز من معنى الجائز الي المعنى المصطلح عليه عند الاصوليين وهو
اللفظ المستعمل في معنى غير موضوع له يناسب المصطلح والاطلاق على هذا المعنى على
سبيل التشبيه فان تعديه اللفظ من معنى الي معنى كالجائز من مكان الي مكان اخر فيكون
اطلاق لفظ المجاز على المعنى المصطلح عليه مجازا لغويا في المرتبه الثانيه حقيقه عرفيه **فاما قوله**
اللفظ المستعمل فقد عرفت شرحه مما تقدم **واما قوله** في معنى غير موضوع له فاحترز به
عن الحقيقه ويؤخذ منه ان المجاز عند المصنف لا يستلزم الحقيقه لانه شرط تقدم الوضع
لا تقدم الاستعمال وهو اختيار الامدي وجزم باستلزامه في المحصول في الكلام على اطلاق
اسم

اسم الفاعل بمعنى الماضي ونقله في الكلام على الحقيقه اللغويه عن الجمهور ثم قال وهو
ضعيف على عكس ما جزم به اولا ولم يصحح ابن الحاجب شيا **واما قوله** يناسب المصطلح فاتى
به لثلاثه امور احدها الاحتراز عن العلم المنقول كبكر وكلب فانه ليس بمجاز لانه لم
ينقل لعلاقه الثاني اشتراط العلاقه الثالث ليكون الحد شاملا للمجازات
الاربعه المجاز اللغوي والشرعي والعرفي العام والعرفي الخاص فلو لم يقل بالاصطلاح
الذي هو اعم من كونه لغويا او شرعيا او عرفيا وهذا الحد يرد عليه المجاز المركب
وذلك لان شرط المجاز ان يكون موضوعا لشي ولكن يستعمل في غيره لعلاقه كما تقرر
والمركب عند المصنف غير موضوع فانه قد قال في التخصيص قلنا المركب لم يوضع
وقد وقع للشارحين في هذا الفصل مواضع ينبغي اجتنابها واعلم
ان هذه الاعمال كلها ما عدا الحد لم يتعرض لها الامدي ومن تابعه كابن الحاجب
قال الاولى الحقيقه اللغويه موجوده وكذا العرفيه العامه كالدابه ونحوها
والخاصه كالقلب والنقض والجمع والفرق واختلف في الشرعيه كالصلاه والزكاه
فمنع القاضي واثبت المعتزله مطلقا والحق انها مجازات لغويه واشتهرت لا موضوعات
مبتداه والا لم تكن عربيه فلا يكون القران كله عربيا وهو باطل لقوله تعالى انا
انزلناه قرانا عربيا ونحوه قيل المراد بعضه فان الحالف على ان لا يقرا القران يحنث
بقراءه بعضه قلنا معارض بما يقال انه بعضه قيل فيه كلمات فارسيه قلنا لا تخرجه
عن كونه عربيا كالقصيده الفارسيه فيها الفاظ عربيه قلنا تخرجه والا لما صح الاستثنا
قيل كفى في عربيتها استعمالها في لغتهم قلنا تخصيص الالفاظ باللغات بحسب الدلاله
قيل منقوض بالمشكاه والسجيل قلنا وضع العرب فيها وافق لغه اخرى **اقول**
لما فرغ من الكلام على الحقيقه لغه واصطلاحا شرع في بيان وجودها فالحقيقه تنقسم
الى اربعه اقسام احدها اللغويه ولا شك في وجودها لانا نقطع باستعمال
بعض الالفاظ في موضوعاتها كالحر والبرد والسما والارض ونبه المصنف باللغويه
لان ما عداها فرع عنها الثاني العرفيه العامه وهي التي انتقلت من مسماها اللغوي
الى غيره للاستعمال العام بحيث هجر الاول قال في المحصول وذلك اما بتخصيص الاسم
ببعض مسمياته كالدابه فانها وضعت في اللغه لكل ما دب كالانسان فخصصها

العرف العام بما المحافر واما باستهار المجاز حيث يستنكر معه استعمال الحقيقه كاضافتهم
الحرمه الى الخمر وهي في الحقيقه مضافه الى الشرب الثالث العرفيه الخاصه وهو
ما لكل طايفه من العلما من الاصطلاحات التي تخصهم كاصطلاح الفقها على القلب والنقض
والجمع والفرق والاتي بيانها في القياس واصطلاح النحاه على الرفع والنصب والجر الرابع
الشرعيه وهي اللفظه التي استفيد من الشرع وضعها كالصلاه للافعال المخصوصه
والزكوه للقدر المخرج قال في المحصول سوا كان اللفظ والمعنى مجهولين عند اهل
اللغه كاوايل السور عند من جعلها اسما او كانا معلومين لهم لكنهم لم يضعوا ذلك
الاسم لذلك المعنى كلفظه الرحمن لله تعالى فان كلا منهما كان معلوما لهم ولم يضعوا اللفظ
له تعالى وكذلك قالوا حين نزل قوله تعالى قل ادعوا الله او ادعوا الرحمن انا لا نعرف
الرحمن الا رحمن اليمامه او كان احدهما مجهولا والاخر معلوما كالصوم والصلوه اذا علمت
ذلك فقد اختلفوا في وقوعها فمنعه القاضي ابو بكر وقال ان الشرع لم يستعملها الا
في الحقايق اللغويه فالمراد بالصلوه المامور بها هو الدعا ولكن اقام الشرع ادله
اخرى على ان الدعا لا يقبل الا بشرايط مضمومه اليه واثبته المعتزله مطلقا وقالوا نقل
الشارع هذه الالفاظ عن مسمياتها اللغويه وابتدا وضعها لهذه المعاني لا لمناسبه
فليست حقايق لغويه ولا مجازات عنها قوله مطلقا اي سوا كان فيها مناسبه
ام لا خلاف مذهبنا كما سياتي او سوا كان اسما للفعل كالصوم والصلوه او للفاعل	ثم
كالصايم وهي المسمى عندهم بالدينيه على ما سياتي في فروع النقل واختار امام الحرمين
والامام والمصنف انها لم تستعمل في المعنى اللغوي ولم يقطع النظر عنه حاله
الاستعمال بل استعملها الشارع في هذه المعاني لما بينها وبين المعاني اللغويه من العلاقه
فالصلوه مثلا لما كانت في اللغه موضوعه للدعا والدعا جزء من المعنى الشرعي اطلقت
على المعنى الشرعي مجازا تسميه للشي باسم بعضه ولا تكون هذه الالفاظ بذلك خارجه من
لغه العرب لانقسام اللغه الى حقيقه ومجاز فيلخص ان هذه الالفاظ مجازات
لغويه ثم اشتهرت فصارت حقايق شرعيه وهذا هو اختيار ابن الحاجب ايضا
وتوقف الامدي ولم يختر شيا واشار الى انه الحق وهذا الخلاف في الوقوع واما
الامكان فقال في المحصول انه متفق عليه وقال في الاحكام لا شك فيه وما ذاك الا ممنوع

فقد

فقد نقل ابو الحسين في المعتمد عن قوم انهم منعوا امكانه ونقله عن الاصفهاني
في شرح المحصول قوله والا لم تكن عربيه اي لو لم تكن هذه الالفاظ مجازات عربيه
بل ابتدا الشارع وضعها لهذه المعاني لكانت غير عربيه لان العرب لم تضعها لها لا
حقيقه ولا مجازا واذا لم تكن عربيه فلا يكون القران عربيا لكن القران عربي لقوله تعالى
وكذلك انزلناه قرانا عربيا وقوله تعالى قرانا عربيا غير ذي عوج وقوله تعالى وما	بيان
ارسلنا من رسول الا بلسان قومه وهذا الدليل لا يثبت به المدعى لانه يبطل المذهبين الاخيرين	لانه
بل مذهب المعتزله فقط قوله قيل المراد بعضه الى اخره اي اعترضت المعتزله على هذا الدليل	لبيل
باربعه اوجه احدها ان هذه الايات لا تدل على ان القران كله عربي بل على ان بعضه
عربي لان القران يطلق على مجموعه وعلى كل جزء منه ولهذا لو حلف لا يقرا القران حنث بقراه
بعضه وجوابه انا نسند لا نسلم بالحلف وان دل على ان المراد بالقران البعض فهو معارض بقولنا
السوره والايه انه بعض القران فانه لو اطلق عليه لفظ القران حقيقه لما كان لادخال البعض
معنى وايضا فلان بعض الشي غير الشي واذا تعارضا تساقطا وسلم ما قلناه اولا واعلم ان ما
ذكره من الحنث ممنوع فقد نص الشافعي رحمه الله على ما حكاه الرافعي في ابواب العتق انه لو قال
لعبده ان قرات القران فانت حر لا يعتق الا بقراه الجميع الثاني ان هذه الالفاظ وان كانت
غير عربيه لكنها قليله فلا يخرج القران عن كونه عربيا كالقصيده الفارسيه فيها الفاظ عربيه
فانها لا تخرج بذلك عن كونها فارسيه والجواب انا لا نسلم انه لا يخرج عن كونه عربيا قطعا
بدليل صحه الاستثنا فيقول القران عربي الا كذا وكذا ومثله القصيده ايضا الثالث انه
يكفي في كون هذه الالفاظ عربيه استعمال العرب لها من حيث الجمله وحينئذ فاستعمال
الشارع لها في غير المعنى اللغوي لا يخرجها عن ذلك وجوابه ان خصوص الالفاظ بكونها
عربيه او فارسيه ليس حكما حاصلا لذات الالفاظ من حيث هي هي بل بحسب دلالتها
على تلك المعاني في تلك اللغه فلا يصير اللفظ عربيا الا اذا دل على المعنى الذي وضعه العرب
له ولهذا قال المصنف بل الجواب العربي لا يخرج عن عربيته باستعماله في معنى اخر ويدل على هذا ان
الاعجمي كابراهيم لا يخرج عن العجمه باستعمال العرب له في معنى اخر كما صرح به النحاه وهذا
منعوا صرفه وهذا اذا قلنا ان اللغات اصطلاحيه فان قلنا توقيفيه فيحكم بتخصيص البعض
بالعربي لحيث يتقوى به جواب المصنف الرابع انه منقوض بالفاظ واقعه في القران

ليست عربية بل معربة فان المشكاة حبشية كما قال في المحصول وهندية كما قال الآمدي
وابن الحاجب وهي الكوة والقسطاس رومية وهو الميزان والاستبرق فارسية وهو الديباج
الغليظ وسجيل ايضا فارسية وهي الحجر من الطين واجاب المصنف بانا لا نسلم ان هذه
الالفاظ ليست عربية بل غايته ان وضع العرب لها وافق وضع غيرهم كالصابون والتنور
فان اللغات متفقة فيها قال في المحصول ولئن سلمنا خروج هذه الالفاظ عن مقتضى
الدليل فيبقى ما عداها على الاصل وهذا الذي صححه المصنف والامام من كون المعرب لم
يقع في القران نقله ابن الحاجب عن الاكثرين ونص عليه الشافعي رضي الله عنه في اوائل الرسالة
فقال ما نصه وقد تكلم في القران من لو امسك عن بعض ما تكلم فيه لكان الامساك اولى به واقرب
من السلامة ان شاء الله تعالى فقال منهم قائل ان في القران عربيا واعجميا هذا لفظه بحروفه
ومن الرسالة نقلته ثم انه اطال الاستدلال في الرد على قائله ثم قال والله يعفو لنا ولهم ولم
يصحح الآمدي شيئا وصحح ابن الحاجب وقوعه مستدلا باجماع النحاة على ان ابراهيم ونحوه
لا ينصرف للعلمية والعجمة واعلم ان المصنف لم يرتب هذه الاعتراضات على الوجه اللائق
فان اللائق الابتداء بالثالث ثم بالثاني ثم بالاول فيقول اولا لا نسلم انها غير عربية بل لعل
فيه استعمالها عندهم سلمنا لكن لا يخرج القران عن كونه عربيا لاجلها فلا بل سلمنا خروجه
فليس بممتنع لان المراد من قوله تعالى قرانا عربيا هو البعض قال وعورض بان
الشارع اخترع معاني فلا بد لها من الفاظ قلنا كفى التجوز وبان الايمان في اللغة هو التصديق
وفي الشرع فعل الواجب لانه الاسلام والاسلام يقبل من مبتغيه لقوله تعالى ومن يبتغ غير
الاسلام دينا فلن يقبل منه ولجواز استثناء المؤمن من المسلم وقد قال تعالى فاخرجنا من
كان فيها من المؤمنين الاية والاسلام هو الدين لقوله تعالى ان الدين عند الله الاسلام
والدين فعل الواجبات لقوله تعالى وذلك دين القيمة قلنا في الشرع تصديق خاص
وهو غير الاسلام والدين فانهما الانقياد والعمل الظاهر ولهذا قال تعالى لم تؤمنوا
ولكن قولوا اسلمنا وانما جاز الاستثناء لصدق المؤمن على المسلم بسبب ان التصديق
شرط صحة الاسلام اقول اعلم ان المعتزلة طعنوا في مقدمات دليلنا
فاجبناهم فانتقلوا الى النقض بالمشكاة وشبهها فاجبناهم فانتقلوا الى المعارضة
فقالوا ما ذكرتم وان دل على ان الشارع ما ابتدأ وضع هذه الالفاظ لهذه المعاني انه

لكنه

بلغ

لكنه معارض بوجهين احدهما اجمالي والآخر تفصيلي الاول وهو الاجمالي ان
الشارع اخترع معاني لم تكن معقولة للعرب فلا بد لها من الفاظ تدل عليها
ويستحيل ان يكون الواضع لها هم العرب لانهم لا يعقلونها فيكون الواضع هو الله
تعالى فيكون شرعية وجوابه انا لا نسلم انه يجب احداث وضع لها بل يكفي التجوز
عما وضعته العرب لحصول المقصود وهو الافهام وقد تقدم ايضاحه عند حكاية المذاهب
الدليل الثاني وهو التفصيلي ان الايمان مستعمل في غير معناه اللغوي فيكون شرعيا
بيانه ان الايمان في اللغة هو التصديق وما انت بمؤمن لنا ولو كنا صادقين وفي الشرع
فعل الواجبات وذلك لان الايمان هو الاسلام والاسلام هو الدين والدين فعل الواجبات
فيصح ان الايمان فعل الواجبات وانما قلنا ان الايمان هو الاسلام لوجهين احدهما انه
لو كان غيره لما كان مقبولا ممن ابتغاه لقوله تعالى ومن يبتغ غير الاسلام دينا الاية الثاني لو
كان مغايرا له لامتنع استثناؤه منه لان الاستثناء اخراج بعض الاول ولكنه لا يمتنع لقوله
تعالى فاخرجنا من كان فيها من المؤمنين فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين وجه الاستدلال ان
غير هاهنا بمعنى الا اذ لو كانت على ظاهرها لكان التقدير فما وجدنا فيها المغاير لبيت
المؤمنين فيكون المنفي هو ثبوت الكفار وهو باطل فتقرر انه استثناء ثم ان هذا
الاستثناء مفرغ فلا بد له من تقدير شيء عام منفي يكون هو المستثنى منه وذلك العام لا
بد من تعيينه بكونه من المؤمنين والا لزم انتفاء ثبوت الكفار وهو باطل لما قلنا فيكون التقدير
فما وجدنا فيها احدا من المؤمنين الا اهل بيت من المسلمين اي منهم واوقع الظاهر موقع المضمر
وذلك يستلزم استثناء المسلمين من المؤمنين فثبت ان الايمان هو الاسلام وانما قلنا ان
الاسلام هو الدين لقوله تعالى ان الدين عند الله الاسلام وانما قلنا الدين فعل الواجبات
لقوله تعالى وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين حنفاء ويقيموا الصلاة ويؤتوا
الزكاة وذلك دين القيمة اي دين الملة المستقيمة قوله وذلك اشارة الى كل ما تقدم
من اقام الصلاة وايتاء الزكاة بالتاويل المذكور فيكون دينا ولك ان تقول في تقرير المصنف
لهذا الدليل اشكال لان من جملة مقدماته ان الاسلام هو الدين وان الدين هو فعل
الواجبات وقد استدل عليهما بما لا ينتج والموجبة الكلية لا تنعكس كنفسها وقد
قرره غيره على الصواب فقال ان فعل الواجبات هو الدين والدين هو الاسلام والاسلام

هو الايمان واستدلوا عليه بما ذكره المصنف فينتج ان فعل الواجب هو الايمان وهو
المطلوب وهكذا قرره الامام واتباعه كصاحب الحاصل والامدي ومن تبعه كابن الحاجب
قوله ولنا في الشرع الى اخره شرع رحمه الله في الجواب عن هذا الدليل فقال الايمان في
الشرع ايضا هو التصديق كما هو في اللغه لكنه تصديق خاص وهو تصديق محمد صلى الله عليه
وسلم في كل امر ديني علم بالضروره مجيه به فيكون مجازا لغويا من باب تخصيص العام ببعض
مفهوماته كالدابه والايمان بهذا التفسير غير الاسلام وغير الدين فان الاسلام والدين
في اللغه هما الانقياد وفي الشرع هما الاعمال الظاهره كالصلوه والصوم ولهذا قال تعالى
قل لم تومنوا ولكن قولوا اسلمنا فاثبت لهم الاسلام ونفى عنهم الايمان فدل على التغاير
وبهذا ظهر الجواب عن تمسكهم بقوله تعالى ومن يبتغ غير الاسلام دينا فان مدلول الايه ان
من ابتغى دينا يغاير الاسلام فهو غير مقبول فاذا لم يكن الايمان دينا مغايرا كما بينا لم يلزم عدم قبوله
ولقايل ان يقول يجوز ان يكون المراد في الايه هو المفهوم اللغوي والمعنى ان الاعراب ما صدقوا
محمدا ولكن انقادوا له ضروره وجبنا فلا يلزم من تغاير المفهوم اللغوي ان يكون المفهوم
الشرعي متغايرا او النزاع فيه لا في الاول قوله وانما جاز الاستثنا الى اخره لما بين المصنف
ان الايمان غير الاسلام احتاج ان يجيب عن الايه التي فيها استثنا المسلمين من المومنين فقال الاستثنا
متصلا لا يدل على انه هو بل على انه يصدق عليه كقولنا ملكت الحيوانات الا العبيد فالحيوان غير
العبيد قطعا لان الاعم غير الاخص ومع ذلك فقد استثنى منه لصدق الحيوان عليه اذا علمت
ذلك فنقول الصدق حاصل في المومن مع المسلم لان شرط صحة الاسلام وهو العمل الظاهر
كالصلوه وغيرها وجود الايمان وهو تصديق النبي صلى الله عليه وسلم وكلما صدق المشروط صدق
الشرط فكلما صدق المسلم صدق المومن ولا ينعكس بدليل من كان مصدقا تاركا للافعال فلما
ثبت صدق المومن على المسلم صح الاستثنا ولا يلزم من كون المسلم مومنا ان يكون الاسلام هو
الايمان فان الكاتب ضاحك والكتابه غير الضحك والنزاع انما هو في الثاني اي في الاسلام
مع الايمان لا في المسلم مع المومن وفي الجواب نظر لانه يلزم من كون التصديق شرطا لصحة
الاسلام ان ينتفي عند انتفايه وهو غير منتف لقوله تعالى قل لم تومنوا ولكن قولوا اسلمنا
واكثر هذه الاجوبه المذكوره في الكتاب لا ذكر لها في المحصول ومختصراته قال فروع
الاول النقل خلاف الاصل اذ الاصل بقا الاول ولانه يتوقف على الاول ونسخه ووضع
ثان

ثان فيكون مرجوحا الثاني الاسما الشرعيه موجوده المتواطيه كالحج والمشتركه كالصلوه
الصادقه على ذات الاركان وصلاه المصلوب والجنازه والمعتزله سموا اسما الذوات
دينيه كالمومن والفاسق والحروف لم توجد والفعل يوجد بالتبع الثالث صيغ العقود
كبعت انشا اذ لو كانت اخبارا فان كان ماضيا او حالا لم يقبل التعليق والا لم يقع وايضا
ان كذبت لم تعتبر وان صدقت فصدقها اما بها فيدور او بغيرها وهو باطل اجماعا وايضا
لو قال للرجعيه طلقتك لم يقع كما لو نوى الاخبار اقول قد تقدم الاستدلال
على اثبات الحقيقه اللغويه والشرعيه والعرفيه وتقدم ان العرفيه والشرعيه منقولتان
من اللغويه فلذلك عقبه بفروع ثلثه مبنيه على النقل الاول النقل خلاف الاصل
بمعنى ان اللفظ اذا احتمل النقل من الحقيقه اللغويه الى الشرعيه او العرفيه وعدم النقل
فالاصل عدم النقل لوجهين احدهما ان الاصل بقا ما كان على ما كان كما سياتي في القياس
والنقل فيه انتقال عما كان فيكون خلاف الاصل الثاني ان النقل يتوقف على الاول اي الوضع
اللغوي وعلى نسخه ثم الوضع الثاني واما الوضع اللغوي فانه يتم بشي واحد وهو الوضع الاول
وما يتوقف على ثلاث امور مرجوح بالنسبه الى ما يتوقف على امر واحد لان طرق عدمه
اكثر الفرع الثاني ان الشارع هل نقل الاسما والافعال والحروف ام نقل بعضها دون
بعض فنقول اما الاسما فقد وجدت وكان قد تقدم لنا ان الاسما اللغويه تنقسم الى المتباينه
والمترادفه والمشتركه والمشككه والمتواطيه فنشرع الان نتكلم فيما وجد من ذلك الا قسام
في الحقيقه الشرعيه فنقول اما المتباينه فموجوده كالصلوه والصوم واهمله المصنف
لوضوحه وكذا المتواطيه كالحج فانه يطلق على الافراد والتمتع والقران وهذه الثلثه مشتركه
في الماهيه وهو الاحرام والوقوف والطواف والسعي واختلفوا في وقوع المشترك قال
في المحصول والحق وقوعها لان اسم الصلوه صادق على المشتمله على الاركان كالظهر وغيرها
وعلى الخاليه عن الركوع والسجود كصلوه المصلوب والجنازه والخاليه من القيام كصلاه
القاعد وليس بين هذه الاشيا قدر مشترك فتعين الاشتراك ومثله ايضا الطهور
الصادق على الما والتراب وآله الدباغ واما المترادفه فاهملها المصنف وصاحب
الحاصل لان الامام في المحصول ذكر ان الاظهر انها لم توجد وليس كما قال فانه قد تقدم
من كلامه ان الفرض والواجب مترادفان وهما من الحقايق الشرعيه وتقدم ايضا

ان للحرام اسما وللمندوب اسما فتكون ايضا مترادفة **قوله** والمعتزلة سموا يعني ان المعتزلة لما
اثبتوا الحقائق الشرعية قالوا انها تنقسم الى اسما للافعال كالصوم والصلوة والى اسما للذوات
المشتقة من تلك الافعال كاسم الفاعل واسم المفعول والصفة وافعل التفضيل كقولنا زيد
مومن او فاسق او محجوج عنه او افسق من عمرو وسموا هذا الصنف بالدينية لتفرقه بينها وبين
الاول وان كان الكل عندهم على السوآء في انه شرعي هكذا قاله في المحصول وتبعه المصنف وفيه
نظر فان المنقول عن المعتزلة ان الدينية هي الاسما المنقولة شرعا الى اصل الدين كالايمان والكفر
واما الشرعية فكالصلوة والصوم وممن نص عليه امام الحرمين في البرهان والغزالي في المنخول
والمستصفى فقال قالت المعتزلة والخوارج وطايفة من الفقهاء الاسما لغوية ودينية وشرعية
اما اللغوية فظاهر واما الدينية فما نقلته الشريعة الى اصل الدين كالايمان والكفر والفسق
واما الشرعية فكالصلوة انتهى لفظ الغزالي ولم يذكر الامدي هذا القسم اعني الدينية
وذكره ابن الحاجب في المختصر ولم يبينه **قوله** والحروف الى اخره يعني ان الحروف الشرعية
لم توجد لانها لا تفيد وحدها وقال في المحصول انه الاقرب للاستقراء واما الفعل
فلم يوجد بطريق الاصالة للاستقراء ووجد بالتبع لنقل الاسم الشرعي لحصول الطهر
فان الفعل عبارة عن المصدر والزمان فان كان المصدر شرعيا استحال ان يكون الفعل
الا شرعيا وان كان لغويا فكذلك الفرع الثالث صيغ العقود كبعت وكذلك الفسوخ
كفسخت واعتقت وطلقت اخبارات في اصل اللغة وقد تستعمل في الشرع ايضا كذلك
فان استعملت لاحداث حكم كانت منقولة الى الانشاء وقالت الحنفية انها اخبارات عن ثبوت
الاحكام وذلك يتقدر وجودها قبيل اللفظ وغايته ان يكون مجازا وهو اولى من النقل
كما سياتي والفرق بين الانشاء والخبر من وجوه احدها ان الانشاء لا يحتمل التصديق والتكذيب
بخلاف الخبر الثاني ان الانشاء سبب لثبوت لا يكون معناه الا مقارنا للفظ بخلاف
الخبر فقد يتقدم وقد يتاخر الثالث الانشاء هو الكلام الذي ليس له متعلق خارجي
يتعلق الحكم النفساني به بالمطابقة وعدم المطابقة بخلاف الخبر الرابع الانشاء سبب لسوق
متعلقه واما الخبر فمظهر له واستدل المصنف على كونه انشا بثلثة ادلة احدها انه لو كان
اخبارا فان كان عن ماض او حال يلزم ان لا يقبل الطلاق والتعليق لان التعليق عبارة عن

بيان الحروف

توقف وجود الشي على شي اخر والماضي والحال موجود فلا تعليق وليس كذلك وان كان
خبرا عن مستقبل لم يقع لان قوله طلقتك في قوة قوله ساطلقك على هذا التقدير والطلاق
لا يقع به الدليل الثاني لو كانت اخبارات فان كانت كاذبة فلا اعتبار بها وان
كانت صادقة فصدقها ان حصل بهذه الصيغ نفسها اي يتوقف حصوله على
حصول الصيغة فيلزم الدور لان كون الخبر صدقا وهو قوله طلقتك مثلا موقوف على
وجود المخبر عنه وهو وقوع الطلاق فلو توقف المخبر عنه وهو وقوع الطلاق على الخبر
وهو قوله طلقتك لزم الدور وان حصل الصدق بغيرها فهو باطل اتفاقا للاجماع منا
ومنهم على عدم الوقوع عند عدم هذه الصيغة الدليل الثالث اذا قال للمطلقة الرجعية
في حال العدة طلقتك ونوى الاخبار فانه لا يقع عليه شي فان لم ينو شيا او نوى الانشا
فانه يقع بالاتفاق ولو كان اخبارا لم يقع كما لو نوى به الاخبار وفيه نظر لجواز ان يكون
خبرا عن الحال ولهذا لم يقع **قال** الثانية المجاز اما في المفرد مثل الاسد
للشجاع او في المركب مثل اشاب الصغير وافنى الكبير كر الغداة ومر العشي **او** فيهما
كقوله احياني اكتحالي بطلعتك ومنعه ابن داود في القران والحديث لنا قوله تعالى جدارا
يريد ان ينقض قال فيه الالتباس قلنا لا التباس مع القرينة قال لا يقال الله تعالى انه متجوز
قلنا لعدم الاذن او لايهامه الاتساع فيما لا ينبغي **اقول** لما فرغ من مباحث
الحقيقة شرع في مباحث المجاز وقد ذكر ان المجاز على ثلثة اقسام احدها ان يكون في
مفردات الالفاظ فقط كقولك رايت اسدا يعني الرجل الشجاع الثاني ان يقع في
التركيب فقط وذلك بان يستعمل كل واحد من تلك الالفاظ في موضوعه ويكون
الاسناد غير مطابق للواقع كقول الشاعر وهو الصلتان العبدي
شعر أَشَابَ الصَّغِيرَ وَأَفْنَى الكَبِيرَ كَرُّ الغَدَاةِ وَمَرُّ العَشِيِّ **شعر**
فالاشابة والافنا والكر والمر حاصلة حقيقة لكن اسناد الاولين الى الاخيرين
مجاز لان الفاعل لهما هو الله تعالى **فان قيل** هذا البيت من القسم الثالث لان المراد بالصغير
ايضا من تقدم له الصغر **قلنا** الصغير لما وقع مفعولا لم يكن ركنا في الاسناد لكونه فضلة
فلم يجتمع المجاز التركيبي والافرادي **الثالث** ان يكون في الافراد والتركيب معا
كقولك احياني اكتحالي بطلعتك اي سرتني رؤيتك فاستعمل الاحيا في السرور

ف

والاكتحال في الرويه وذلك مجاز لانه اسند الاحيا الي الاكتحال مع ان المحيي هو الله تعالى
وهاهنا امور احدها ان هذا التقسيم نقله الامام عن عبد القاهر الجرجاني
وارتضاه هو واتباعه ومنهم المصنف وفي مثا بعته اياهم اشكال تقدم في حد المجاز ومستند
ان المركبات عنده غير موضوعه وقد منع ابن الحاجب وقوع المجاز في المركب وحصره في
الافراد الثاني ان التعبير عن الذي نسبه بالمركب غير مستقيم والصواب التعبير بالتركيب
اذ لو قلت هلك الاسد واردت ان الرجل الشجاع مرض مرضا شديدا فانه مجاز واقع في
المركب لا في النسبه وكذا ورد امير المومنين اي كتابه او امره فانه مجاز واقع في مركب
تركيب اضافه وليس هو المراد بل كل مجاز في غير النسبه فهو مركب فان الاسد من قولنا جا
الاسد مركب لانضمام غيره اليه واذا تقرر ايراد هذه الاشيا على التركيب بالمركب لدخولها
فيه فهي وارده على المفرد لخروجها منه الثالث التمثيل بالبيت وشبهه انما يصح ان لو علم اعتقاد
المتكلم فقد يكون القايل دهريا فيكون قد استعمل اللفظ فيما وضع له في اعتقاده الرابع
المجاز في التركيب عقلي لان نقل الاسناد عن متعلقه الي غيره نقل الحكم عقلي لا للفظ لغويه
هكذا قاله في المحصول وهو بنا على ان المركبات غير موضوعه قوله ومنعه ابن داود لنا يعني
ان ابا بكر ابن داود الاصفهاني الظاهري منع من دخول المجاز في القران والحديث
دليلنا قوله تعالى جدارا يريد وشبهه عبر عن الميل باراده السقوط المختصه
بمن له شعور واذا جاز ذلك في القران جاز في الحديث لانه اولي ولانه لا قايل بالفرق
والخلاف في الحديث ليس بمشهور ولهذا قال الاصفهاني في شرح المحصول انه لا يعرف
في غير المحصول على ان الامام لم يصرح به بل كلامه يحتمل احتج ابن داود بوجهين
احدهما ان وقوعه ان كان مع القرينه ففيه تطويل من غير فايده وان كان بدونها
ففيه التباس المقصود بغيره وجوابه انه لك مع القرينه فلا التباس وللمجاز فوايد
ستاتي وهذا الدليل يودي الي منع المجاز مطلقا وهو مذهب الاستاد ابي اسحق
الاسفرايني وجماعه الثاني لو تكلم الباري تعالى بالمجاز لقيل له متجوز وهو لا يقال اتفاقا
وجوابه ان اسما الله تعالى توقيفيه على المشهور فلا يطلق عليه الا بالاذن ولا اذن سلمنا
انها دايره مع المعنى وهو مذهب القاضي ابي بكر لكن شرطه ان لا يوهم نقصا وما نحن
فيه ليس كذلك فان المتجوز يوهم تعاطي ما لا ينبغي اشتقاقا من الجواز وهو التعدي

قال

قال الثانيه شرط المجاز العلاقه المعتبر نوعها نحو السببيه القابليه
مثل سال الوادي والصوريه كتسميه اليد قدره والفاعليه مثل نزل السحاب والغايه
كتسميه العنب خمرا او المسببيه كتسميه المرض المهلك بالموت والاولي اولي الدلالتها
على التعيين واولاها الغايه لانها عله في الذهن ومعلوله في الخارج والمشابهه كالاسد
للشجاع والمنقوش وتسمى الاستعاره والمضاده مثل وجزا سيبه سيبه مثلها
والكليه كالقران لبعضه والجزيه كالاسود للزنجي والاول اقوى للاستلزام والا
كالمسكر على الخمر في الدن وتسميه الشي باعتبار ما كان عليه كالعبد والمجاوره كالراويه
للقربه والزياده والنقصان مثل ليس كمثله شي واسال القريه والتعلق كالخلق للمخلوق
اقول يشترط في استعمال المجاز وجود العلاقه بين المعنى الحقيقي والمعنى
المجازي والا جاز اطلاق كل لفظ على كل معنى وهو باطل وهل يكفي وجود العلاقه
ام لا بد من اعتبار العرب لها اي بان تستعملها فيه مذهبان حكاهما الامدي
من غير ترجيح ويعبر عنهما بان المجاز هل هو موضوع ام لا اصحهما عند ابن الحاجب
انه لا يشترط لان اهل العربيه لا يتوقفون عليه واصحهما عند الامام واتباعه انه
يشترط لان الاسد له صفات وهي الشجاعه والحمي والبخر والجذام ومع ذلك
لا يجوز اطلاقه لغير الشجاع ولو كانت المشابهه كافيه من غير نقل لما امتنع ولقايل
ان يقول المشابهه كافيه في صفه ظاهره وهذه لا تتبادر الذهن اليها قال
القرافي والخلاف انما هو في الانواع لا في جزييات النوع الواحد فالقايل بالاشتراط
يقول لا بد ان يصح العرب نوع التجوز بالكل الي الجزء مثلا وبالسبب الي المسبب والي
هذا المعنى اشار المصنف بقوله المعتبر نوعها قال في المحصول والذي يحضرنا من انواعها
اثنا عشر قسما وقد ذكرها المصنف كما ذكرها الا انه اسقط العاشر للاستغنا
عنه بالثالث وقال الشيخ صفي الدين الهندي الذي يحضرنا من انواعها احد وثلثون
نوعا وعدها فلنقتصر على ما ذكره المصنف فان الزايد عليه اما متداخل او مذكور في غير
هذا الموضع احدها علاقه السببيه وهو اطلاق اسم السبب على المسبب اي
العله على المعلول ثم ان السبب على اربعه اقسام قابلي ويعبر عنه بالمادي وصوري
وفاعلي وغايي فكل موجود لا بد له من هذه الاربعه كالسرير فان مادته الخشب

ببغداد

وفاعله النجار وصورته الانسطاح وغايته الاضطجاع عليه وانما سميت الثلثة الاولى
اسبابا لتاثيرها في الاضطجاع وسمي الرابع وهو الغائي سببا لانه الباعث على ذلك
فانه اذا استحضر في ذهنه الاضطجاع حمله ذلك على العمل وهو معنى قولهم اول الفكر اخر
العمل ومعنى قولهم العلة الغائية علة العلل الثلثة في الاذهان ومعلولة العلل الثلثة في الاعيان
اي في الخارج مثال تسمية الشي باسم سببه القابلي مثل قولهم سال الوادي اي
الما الذي في الوادي فعبر عن الما السايل بالوادي لان الوادي سبب قابل له فاطلق اسم
السبب على المسبب وفيه نظر فان المادي في اصطلاحهم جنس ماهية الشي كما تقدم
في الخشب مع السرير وها هنا ليس كذلك والظاهر ان هذا من باب تسمية الحال باسم المحل
او من مجاز النقصان الاتي والتقدير ما الوادي ومثال تسمية الشي باسم سببه
الصوري اطلاق اليد على القدرة في قوله تعالى يد الله فوق ايديهم اي قدرة الله فوق
قدرتهم فاليد لها صورة خاصة يتاتى بها الاقتدار على الشي وهي تجويف راحتها
وصغر عظمها وانفصال بعضها من بعض ليتقوى على الانسان فيتشكل اليد مع
الاقتدار كتشكل السرير مع الاضطجاع وقد تقدم انه سبب صوري ويكون اليد كذلك
فاطلاقها على القدرة من باب اطلاق اسم السبب الصوري على المسبب وقد انعكس المثال على
الامام واتباعه ومنهم المصنف فقالوا كتسمية اليد قدرة والصواب كتسمية القدرة
يدا كما قررناه فاعلمه واحذر غيره وقد ذكر الامام في المحصول على الصواب ومثال
تسمية الشي باسم سببه الفاعلي قولهم نزل السحاب يعني المطر فان السحاب سبب
فاعلي في المطر عرفا كما تقول الشمس تنضج الثمار هكذا مثل المصنف تبعا للحاصل ومثل الامام
بقولهم نزل السما واشار الى قول الشاعر اذا نزل السما بارض قوم رعيناه وان كانوا غضابا
وفيه نظر فان المطر فوقنا فهو سما والظاهر انه مراد المصنف ايضا وكانه فهم ان السما المعبر بها عن
المطر هو السحاب لا السما المعهود لعدم تاثيرها في المطر فصرح به ومثال تسمية الشي باسم
سببه الغائي قوله تعالى اني اراني اعصر خمرا اي عنبا فاطلق الخمر على العنب لانها العلة الغائية
عندهم النوع الثاني علاقة المسببية وهو اطلاق اسم المسبب على السبب كتسمية المرض المهلك
بالموت واذا تعارض الامر بين العلاقة الاولى وهي اطلاق اسم السبب على المسبب وبين الثانية وهي
اطلاق اسم المسبب على السبب فالاولى اولى لان السبب المعين يدل على المسبب المعين بخلاف العكس

الاترى

٨٤

الاترى ان البول مثلا يدل على انتقاض الوضوء وانتقاض الوضوء لا يدل على البول فقد يكون
عن لمس او غيره ولما كان فهم المسبب على السبب اقرب من عكسه كان اولى وقد يقال العكس
اولى لان وجود المسبب بدون السبب محال فالسبب لازم للمسبب ولا ينعكس لجواز تخلف المسبب
عن السبب ثم ان العلة الاولى قد عرفت انقسامها الى علل اربع فاذا تعارضت فاولاها
العلة الغائية لاجتماع علاقتي السببية والمسببية فيها لانها علة في الذهن من جهة ان الخمر
مثلا هو الداعي الى عصير العنب ومعلولة في الخارج لانها لا توجد الا اخرا كما قدمناه
المعنى
النوع الثالث المشابهة وهي تسمية الشي باسم ما يشبهه اما في الصفة وهو ما اقتصر
عليه الامام واتباعه كاطلاق الاسد على الشجاع او في الصورة كاطلاقه على الصورة المنقوشة
على الحايط وهذا النوع يسمى المستعار لانه لما اشبهه في المعنى او في الصورة استعير له اسمه
فكسوناه اياه ومنهم من قال كل مجاز مستعار حكاه القرافي الرابع المضادة وهي تسمية
الشي باسم ضده كقوله تعالى وجزاء سيئة سيئة مثلها فاطلق على الجزاء سيئة مع ان الجزاء حسن
ويمكن ان يكون من مجاز المشابهة كما قال في المحصول لان المماثلة شرط ويمكن ان يكون ايضا
حقيقة لانه يسوء الجاني فالاولى التمثيل بالمفازة للبرية المهلكة الخامس الكلية وهو
اطلاق اسم الكل على الجزء كاطلاق القران على بعضه ومثله الامام واتباعه باطلاق العام
على الخاص وفيه نظر فان العموم من باب الكلية لا من باب الكل والفرد منه من باب الجزئية
لا من باب الجزء كما تقدم ايضاحه في تقسيم الدلالة لا جرم ان المصنف مثل بالقران وفيه
نظر ايضا فان فيه نزاعا تقدم في الكلام على الحقيقة الشرعية والاولى التمثيل بقوله تعالى
يجعلون اصابعهم في اذانهم اي انامله السادس الجزئية وهو اطلاق اسم الجزء
على الكل كاطلاق الاسود على الزنجي فان بياض عينيه واسنانه مانع من كونه حقيقة واعلم
ان هذا المثال ذكره الامام واتباعه فتابعهم المصنف وهو عكس المدعى فانه من باب تسمية
الجزء باسم الكل كالقسم الذي قبله وايضا فالمفهوم من الاسود قيام السواد بظاهر جلده
فقط وايضا فحمل المشتق على الشي اعم من كونه ثابتا للكل او لبعضه بدليل الاعرج للمتصور
احدى الرجلين والصواب التمثيل بقوله تعالى فتحرير رقبة والاول وهو اطلاق
اسم الكل على الجزء اقوى من اطلاق اسم الجزء على الكل لان الكل يستلزم الجزء من غير عكس
السابع الاستعداد وهو ان يسمى الشي المستعد لامر باسم ذلك الامر كتسمية الخمر

وهو في الدن بالمسكر فان الخمر في تلك الحالة ليس بمسكر بل مستعد له وعبر الامام عن هذا بتسمية امكان الشي باسم وجوده وعبر عنه ابن الحاجب بتسمية الشي بما يؤول اليه الثامن تسمية الشي باعتبار ما كان عليه سواء كان جامدا كاطلاق العبد على العتيق او مشتقا كالضارب على من فرغ من الضرب وهذا النوع ساقط في كثير من النسخ اكتفاء بما تقدم في الاشتقاق التاسع المجاورة وهو تسمية الشي باسم مجاوره كاطلاق الراوية على ظرف الماء وهو القربة فان الراوية لغة اسم للجمل او البغل او الحمار الذي يستقى عليه كما قاله الجوهري واطلق على القربة لمجاورتها له العاشر الزيادة وهو ان ينتظم الكلام باسقاط كلمة فيحكم بزيادتها كقوله تعالى ليس كمثله شي فان الكاف زايدة تقديره ليس مثله شي اذ لو كانت اصلية لكان تقديره ليس مثل مثله شي لان الكاف بمعنى مثل وحينئذ فيلزم اثبات مثل لله تعالى وهو محال والحق ان يقال ليست الكاف زايدة وجوابه عما قالوه بوجهين احدهما ان هذه قضية سالبة والسالبة تصدق بانتفاء الذات وبانتفاء النسبة فاذا قلنا ليس زيد في الدار فيصدق ذلك بانتفاء زيد او بانتفاء الدار او انتفاء حصوله فيها فكذلك في الاية الثاني ان المثل يلزم منه بالضرورة ان يكون له مثل فان زيدا اذا كان مثلا لعمرو كان عمرو مثلا له ايضا وحينئذ فيلزم من نفي مثل المثل نفي المثل لانه يلزم من نفي اللازم نفي الملزوم فان قيل فيلزم انتفاء ذات الباري سبحانه وتعالى على هذا التقدير لانه من جملة الامثال قلنا لا يلزم فان المراد نفي مثل المثل عن الله تعالى لا نفيه تعالى او نقول خص بالعقل الحادي عشر النقصان وهو ان ينتظم الكلام بزيادة كلمة فيجعل نقصانها كقوله تعالى واسال القرية اي اهل القرية فان القرية هي الابنية المجتمعة وهي لا تسال وهذا المجاز انما هو من مجاز التركيب لان المجاز في الافراد هو اللفظ المستعمل في غير ما وضع له والمحذوف لم يستعمل البتة بل الحاصل هو اسناد السوال الى القرية وهو شان المجاز الاسنادي ويظهر ان يكون هذا النوع المتقدم وهو المجاز بالزيادة كذلك ايضا لان الزايد لم يستعمل في شي البتة ومقتضى كلام المحصول ان هذين القسمين من مجاز الافراد الثاني عشر التعلق الحاصل بين المصدر واسم المفعول واسم الفاعل فان كلا منها يطلق على الاخر مجازا فيدخل فيه ستة اقسام احدها اطلاق اسم الفاعل على اسم المفعول كقوله تعالى من ماء دافق اي مدفوق ومنه قولهم سر كاتم اي مكتوم الثاني عكسه كقوله تعالى حجابا مستورا اي ساترا وقوله تعالى انه كان وعده مأتيا اي آتيا على بعض الاقوال

الثالث

الثالث اطلاق المصدر على اسم الفاعل كقولهم رجل صوم وعدل اي صائم وعادل الرابع عكسه كقولهم قم قائما واسكت ساكتا اي قياما وسكوتا الخامس اطلاق اسم المفعول على المصدر كقوله تعالى بايكم المفتون اي الفتنة السادس عكسه وعليه اقتصر المصنف كقوله تعالى هذا خلق الله اي مخلوق الله وقوله تعالى ولا يحيطون بشي من علمه اي من معلوماته والحق ان تقول هذا من باب اطلاق اسم الجزء وارادة الكل لان المشتق منه جزء من المشتق واعلم ان ابن الحاجب ذكر خمسة اقسام فقط وهي في الحقيقة اربعة وحذف ما عداها مما ذكر في هذا الفصل من الاقسام والتفاريع قال

الرابعة المجاز بالذات لا يكون في الحرف لعدم الافادة والفعل والمشتق لانهما يتبعان الاصول والعلم لانه لم ينقل لعلاقة اقول دخول المجاز في الكلام قد يكون بالذات اي بالاصالة وقد يكون بالتبعية والذي لا يدخل فيه المجاز بالذات امور احدها الحرف لانه لا يفيد معناه وحده بل لا يفيد الا بذكر متعلقه فاذا لم يفد وحده فلا يدخله المجاز لان دخوله فرع عن كون الكلام مفيدا واما جواز دخوله فيه بالتبع فبان يستعمل متعلقاتها استعمالا مجازيا فيسري التجوز من المتعلقات اليها كقوله تعالى فالتقطه ال فرعون ليكون لهم عدوا فان تعليل الالتقاط بصيرورته عدوا لما كان مجازا كان ادخال لام العلة ايضا مجازا وهذا في الحقيقة يرجع الى مجاز التركيب لكون الحرف قد ضم الى ما لا ينبغي ضمه اليه هكذا قاله في المحصول وفيه نظر فان هذا الضم قد يوجد في المجاز الافرادي كقولنا رايت اسدا يرمي بالنشاب وايضا فلو لم يدخل المجاز بالذات في الحرف لكونه غير مفيد بنفسه لم يدخل فيه الحقيقة بالذات ايضا لكنه سياتي في الفصل التاسع في تفسير الحروف انها وضعت لمعان واستعملت فيها الثاني الفعل باقسامه والمشتق باقسامه كضارب ونحوه لان كلا من الفعل والمشتق تابع لاصله وهو المصدر في كونه حقيقة او مجازا فاطلاق ضارب مثلا بعد انقضاء الضرب او قبله انما كان مجازا لان اطلاق الضرب والحالة هذه كقولنا زيد ذو ضرب مجاز لا حقيقة الثالث العلم لانه ان كان مرتجلا او منقولا لغير علاقة فلا اشكال في كونه ليس بمجاز وان نقل لعلاقة كمن سمى ولده مباركا لما ظن حمله او وضعه من البركة فكذلك لانه لو كان مجازا لامتنع اطلاقه عند زوال العلاقة وليس كذلك وتعليل المصنف بكونه لم ينقل لعلاقة لا يستقيم بل الصواب ما قلناه نعم لو قارن الاستعمال وجود العلاقة فان التزم كونه مجازا انتقض عليه هنا والا ورد عليه في حد المجاز وايضا فيرد عليه قولهم

هذا حاتم جوداً وزهير شعراً وقرأت سيبويه فإنها أعلام دخولها التجوز إلا باعتبار الكلام
إنما هو في استعمال العلم فيما جعل علماً عليه لكنه على هذا التقدير لا بد من تخصيص الدعوى وأيضاً
وكلامه يوهم أن العام قد يدخل فيه المجاز بطريق التبع وليس كذلك وإذا علمت ما ذكرناه علمت
أن ما عداه يدخل فيه المجاز بالذات قال في المحصول وهو اسم الجنس فقط نحو أسد وفي المستصفى
للغزالي أن المجاز قد يدخل في الأعلام أيضاً قال الخامسة المجاز خلاف الأصل لاحتياجه
إلى الوضع الأول والمناسبة والنقل ولإخلاله بالفهم فإن غلب كالطلاق تساويا والأولى الحقيقة
عند أبي حنيفة والمجاز عند أبي يوسف رضي الله عنهما أقول الأصل في الكلام هو الحقيقة
حتى إذا تعارض المعنى الحقيقي والمجازي فالحقيقي أولى لأن المجاز خلاف الأصل والمراد بالأصل هنا
إما الدليل أو الغالب والدليل عليه أمران أحدهما أن المجاز إنما يتحقق عند نقل اللفظ من شيء إلى
شيء لعلاقة بينهما وذلك يستدعي أموراً ثلاثة الوضع الأول والمناسبة والنقل وأما الحقيقة فإنه يكفي
فيها أمر واحد وهو الوضع الأول وما يتوقف على شيء واحد أغلب وجوداً مما يتوقف على ذلك
الشيء مع شيئين آخرين وقد أهمل المصنف الاستعمال ولا بد منه فيهما الثاني أن المجاز يخل بالفهم وتقريره
من وجهين أحدهما أن الحمل على المجاز يتوقف على القرينة الحالية أو المقالية وقد تخفى هذه القرينة
على السامع فيحمل اللفظ على المعنى الحقيقي مع أن المراد هو المجازي الثاني أن اللفظ إذا تجرد عن القرينة
فلا جائز أن يحمل على المجاز لعدم القرينة ولا على الحقيقة لأنه يلزم الترجيح بلا مرجح لأن المجاز والحقيقة
متساويان على هذا التقدير وقد نص عليه في المحصول كما سأذكره في أثناء هذه المسألة ولا عليهما
معاً للوقوع في الاشتراك فيلزم التوقف وهو مخل بالفهم قوله فإن غلب أي هذا فيما إذا لم يكن
المجاز غالباً على الحقيقة فإن غلب فقال أبو حنيفة الحقيقة أولى لكونها حقيقة وقال أبو يوسف المجاز
أولى لكونه غالباً قال القرافي في شرح التنقيح وهو الحق لأن الظهور هو المكلف به وفي المحصول
والمنتخب عن بعضهم أنهما يستويان فلا ينصرف لأحدهما إلا بالنية لأن كل واحد راجح من وجه
ومرجوح من وجه وأسقطه صاحب الحاصل وجزم به الإمام في المعالم ومثله بالطلاق فقال إنه
حقيقة في اللغة في إزالة القيد سواء كان عن نكاح أو ملك يمين أو غيرهما ثم اختص في العرف
بإزالة قيد النكاح فلأجل ذلك إذا قال الرجل لأمته أنت طالق لا تعتق إلا بالنية قال فإن قيل
فيلزم أن لا ينصرف إلى المجاز الراجح وهو إزالة قيد النكاح إلا بالنية وليس كذلك قال فالجواب
أنه إنما لم يحتج إلى النية لأنا إن حملناه على المجاز الراجح وهو إزالة قيد النكاح فلا كلام وإن حملناه على الحقيقة

المرجوحة

المرجوحة وهو إزالة مسمى القيد من حيث هو فيلزم زوال قيد النكاح أيضاً لحصول مسمى القيد
فيه ولا جرم أن أحد الطرفين في هذا المثال بخصوصه لم يحتج إلى النية بخلاف الطرف الآخر وقد تبع المصنف
كلام المعالم في اختيار التساوي والتمثيل بالطلاق ولم يذكرهما في المحصول ولا في المنتخب وهاهنا
أمور مهمة أحدها أنه لم يحرر محل النزاع وقد حرره الحنفية في كتبهم فإن مرجع هذه
المسألة إليهم ونقله القرافي عنهم أيضاً فقالوا المجاز له أقسام أحدها أن يكون مرجوحاً لا
يفهم إلا بقرينة كالأسد للشجاع فلا إشكال في تقديم الحقيقة وهذا واضح الثاني أن يغلب
استعماله حتى يساوي الحقيقة فقد اتفق أبو حنيفة وأبو يوسف على تقديم الحقيقة ولا خلاف
أيضاً نحو النكاح فإنه يطلق على العقد والوطء إطلاقاً متساوياً مع أنه حقيقة في أحدهما مجاز
في الآخر وجعل ابن التلمساني في شرح المعالم هذه الصورة محل النزاع قال لأنه إذا عارض
فلا يتعين إلا بقرينة وقد ذكر في المحصول هذه الصورة في المسألة السابعة من الباب التاسع وجزم
بالتساوي الثالث أن يكون راجحاً والحقيقة مماتة لا تراد في العرف فقد اتفقا على
تقديم المجاز لأنه إما حقيقة شرعية كالصلاة أو عرفية كالدابة ولا خلاف في تقديمهما على
الحقيقة اللغوية مثاله حلف لا يأكل من هذه النخلة فإنه يحنث بثمرها لا بخشبها وإن كان هو الحقيقة
لأنها قد أميتت الرابع أن يكون راجحاً والحقيقة تتعاهد في بعض الأوقات فهذا موضع الخلاف
كما لو قال لأشربن من هذا النهر فهو حقيقة في الكرع من النهر بفيه وإذا اغترف بالكوز وشرب فهو
مجاز لأنه شرب من الكوز لا من النهر لكنه المجاز الراجح المتبادر والحقيقة قد تراد لأن كثيراً من الرعاة وغيرهم
يكرع بفيه وقال الأصفهاني في شرح المحصول محل الخلاف أن يكون المجاز راجحاً على الحقيقة بحيث يكون
هو المتبادر إلى الذهن عند الإطلاق كالمنقول الشرعي والعرفي فورد اللفظ عن الشرع وعن
العرف فأما إذا ورد من أحدهما فإنه يحمل على ما وضعه له الأمر الثاني أن الحكم بالتساوي الموجب
للتوقف على القرينة مطلقاً مستقيم إذا لم يكن المجاز من بعض أفراد الحقيقة كالراوية فإن كان فرداً
منه فلا فإنه إذا قال القائل مثلاً ليس في الدار دابة وليس فيها حمار قطعاً لأنا إن حملنا اللفظ على المجاز
الراجح وهو الحمار ونحوه فلا كلام أو على نفي الحقيقة وهو مطلق ما دب فينتفي الحمار أيضاً لأنه يلزم من
نفي الأعم نفي الأخص فصار الكلام دالاً على نفي المجاز الراجح على كل تقدير فلا يتوقف على القرينة أما الحقيقة
المرجوحة فهي منتفية على تقدير دون تقدير فيحسن التوقف وإن كان الكلام في سياق الثبوت
كان دالاً على ثبوت الحقيقة المرجوحة كما إذا قال في الدار دابة فإن حملناه على الحقيقة المرجوحة

ولا بلام او المجاز الراجح تثبت ايضا لانه يلزم من ثبوت الاخص ثبوت الاعم واما المجاز فثابت
على تقدير دون تقدير يتوقف على القرينة فصارت الصور خمسة لانه يتوقف على القرينة واما ان
لا يتوقف فان الامر الثالث ان التمثيل بالطلاق فيه نظر لانه صار حقيقة عرفية عامة في
حل قيد النكاح وهي مقدمة على اللغوية كما سياتي ولا ذكر للمسئلة في كتب الامدي ولا في كلام ابن
الحاجب قال السادسة يعدل الى المجاز لثقل لفظ الحقيقة كالخنفقيق او لحقارة
معناه كقضاء الحاجة او لبلاغة لفظ المجاز او عظمه في معناه كالمجلس او زيادة بيان كالاسد
السابعة اللفظ قد لا يكون حقيقة ولا مجازا كما في الوضع الاول والاعلام وقد يكون حقيقة
ومجازا باصطلاحين كالدابة الثامنة علامة الحقيقة سبق الفهم والعراء عن القرينة وعلامة
المجاز الاطلاق على المستحيل مثل واسئل القرية والاعمال في المنسي كالدابة للحمار اقول
المسئلة السادسة في سبب العدول عن الحقيقة الى المجاز وهو اما ان يكون بسبب لفظ
الحقيقة او معناها او بسبب لفظ المجاز او معناه فالاول ان يكون لفظ الحقيقة ثقيلا على
اللسان كالخنفقيق قال الجوهري هو الداهية ثم ذكر اعني الجوهري في الكلام على الداهية ان
الداهية هو ما يصيب الشخص من نوب الدهر العظيمة قال وهو ايضا الجيد الراي اذا تقرر
هذا فلك ان تعدل عن هذا اللفظ لثقله الى لفظ اخر بينه وبين المصيبة علاقة كالموت مثلا
فيقال وقع في الموت وزعم كثير من الشارحين ان المجاز هنا هو الانتقال من الخنفقيق الى الداهية
وهو غلط فان موضوع الخنفقيق لغة هو الداهية كما نقلناه عن الجوهري واما الثاني فهو ان
يكون معناها حقيرا كقول السائل لسلمان الفارسي علمكم نبيكم كل شيء حتى الخراءة بكسر
الخاء المعجمة على وزن الرسالة فقال سلمان اجل نهانا عن كذا او كذا فلما كان معناها حقيرا
عدل عنها الى التعبير بالغائط الذي هو اسم للمكان المطمئن اي المنخفض وبقضاء الحاجة
ايضا الذي هو عام في كل شيء وظن جمع من الشارحين ان الغائط هو الحقيقة فتعدل
عنه الى قضاء الحاجة وهو غلط فاحش وقد وقع فيه صاحب الحاصل فانه غلط في اختصاره
لكلام المحصول واما الثالث فهو ان يحصل باستعمال لفظ المجاز شيء من انواع البديع
والبلاغة كالمجانسة والمقابلة والسجع ووزن الشعر ولا يحصل بالحقيقة وفسر بعض
الشارحين البلاغة بما يرجع حاصله الى كونه اقوى وابلغ في المعنى من الحقيقي وليس كذلك
فان القوة قسم اخر سياتي واما الرابع فهو ان يكون في المجاز عظمة اي تعظيم كقولك سلام

على المجلس

على المجلس العالي فان فيه تعظيما بخلاف المخاطبة كقولك سلام عليك او يكون فيه زيادة بيان
اي يكون فيه تقوية لما يريده المتكلم كما قاله في المحصول كقولك رايت اسدا يرمي فان فيه من
المبالغة ما ليس في قولك رايت انسانا يشبه الاسد في الشجاعة ولا ذكر لهذه المسئلة في المنتخب
ولا في كتب الامدي وابن الحاجب المسئلة السابعة اللفظ قد لا يكون حقيقة ولا مجازا
وذلك في شيئين ذكرهما الامام والامدي احدهما وعليه اقتصر ابن الحاجب
اذا وضع الواضع لفظا لمعنى ولم يستعمله فيه لما تقدم لك في حد الحقيقة والمجاز ان كلا منهما هو
اللفظ المستعمل فاذا لم يستعمل لا يكون حقيقة ولا مجازا واهمل المصنف هذا القيد ولا بد
منه وقيده تبعا للامام بالوضع الاول ليخرج عن المجاز فانه موضوع على الصحيح كما تقدم عند
ذكر العلاقة لكن الوضع الحقيقي سابق على الوضع المجازي ووجه الاحتراز ان المراد من كون
المجاز موضوعا ان استعماله يتوقف على اعتبار العرب لتلك العلاقة الحاصلة في ذلك المجاز
اما باستعمالهم له او لمثله واما بتنصيصهم عليه فلما كان وضعه قد يكون بالاستعمال لم يكن اطلاق
القول بان الوضع ليس حقيقة ولا مجازا فان هذا النوع من الوضع مجاز لوجود شرطه فيه الثاني
الاعلام كثور واسد وعمرو فلا تكون حقيقة لانها ليست بوضع واضع اللغة ولانها مستعملة
في غير موضوعها الاصلي ولا مجازا لانها مستعملة لغير علاقة وهذا الكلام ضعيف اما الاول
فلان العرب قد وضعت اعلاما كثيرة واما الثاني فانه انما ياتي اذا فرعنا على مذهب سيبويه وهو ان
الاعلام كلها منقولة وقد خالفه الجمهور وقالوا انها تنقسم الى منقولة ومرتجلة سلمنا لكن ينبغي
ان يكون حقيقة عرفية خاصة واما الثالث فقد تعلم منعه في المسئلة الرابعة قوله وقد يكون
اي قد يكون اللفظ الواحد بالنسبة الى المعنى الواحد حقيقة ومجازا لكن باصطلاحين كاطلاق
الدابة على الانسان مثلا فانه حقيقة لغوية مجاز عرفي وقد علمت من هذا ومما قبله ان اللفظ الواحد
بالنسبة الى المعنى الواحد قد يكون حقيقة فقط او مجازا فقط او حقيقة ومجازا او لا حقيقة
ولا مجازا المسئلة الثامنة في علامة كون اللفظ حقيقة في المعنى المستعمل فيه وهو امران
احدهما سبقه الى افهام جماعة من اهل اللغة بدون قرينة لان السامع لو لم يعلم ان الواضع
وضعه لم يسبق فهمه اليه دون غيره وقد اهمل المصنف التقييد بالعربية مع ان الامام واتباعه
ذكروه ولا بد منه ليخرج قولك رايت اسدا يرمي بالنشاب والحوم فان قيل المشترك اذا
تجرد عن القرينة لا يسبق الى الفهم منه شيء مع انه حقيقة في كل من افراده قلنا العلامة

تستلزم الاطراد لا الانعكاس الثاني تعريه اللفظ عن القرينة فاذا سمعنا اهل اللغة يعبرون
عن المعنى الواحد بلفظين لكن احدهما لا يستعملونه الا بقرينة فيكون الاخر حقيقة لان تجرد عن القرينة
دليل على استحقاق اللفظ لذلك المعنى عندهم واما المجاز فله ايضا علامات احداها اطلاق
الشيء على ما يستحيل منه لان الاستحالة تقتضي انه غير موضوع له فيكون مجازا كقوله تعالى واسأل
القرية الثانية اعمال اللفظ في المنسي بان يكون اللفظ موضوعا لمعنى له افراد فيترك اهل العرف
استعماله في بعض تلك الافراد بحيث يصير ذلك البعض منسيا ثم يستعمل اللفظ في ذلك البعض المنسي
فيكون مجازا اي عرفيا كما قاله الامام مثاله الدابة فانها موضوعة في اللغة لكل ما دب كالفرس
والحمار وغيرها فترك اهل بلاد العراق استعمالها في الحمار حتى صار منسيا فاطلاقها عليه مجاز
عندهم واما اطلاقها على غير المنسي فقد اطلقوا بانه مجاز لغوي لان قصرها على الحمار بارض مصر
او الفرس بارض العراق وضع اخر ولقائل ان يقول ان استعملها المتكلم ملاحظا للوضع الاول
كان حقيقة والا كان مجازا لان الوضع الثاني لا يخرج الاول عما وضع له وقد نقل الامام علامات اخرى
للحقيقة والمجاز وضعفها فلذلك تركها المصنف قال الفصل السابع في تعارض ما
يخل بالفهم وهو الاشتراك والنقل والمجاز والاضمار والتخصيص وذلك على عشرة اوجه الاول
النقل اولى من الاشتراك لافراده في الحالتين كالزكوة الثاني المجاز اولى منه لكثرته واعمال اللفظ
مع القرينة ودونها كالنكاح الثالث الاضمار خير لان احتياجه الى القرينة في صورة واحتياج الاشتراك
اليها في صورتين مثل واسأل القرية الرابع التخصيص خير لانه خير من المجاز كما سيأتي مثل ولا تنكحوا
ما نكح اباؤكم فانه مشترك او مختص بالعقد وخص عنه الفاسد الخامس المجاز خير من النقل لعدم
استلزامه نسخ الاول كالصلوة السادس الاضمار خير لانه مثل المجاز كقوله تعالى وحرم الربا فان
الاخذ مضمر والربا نقل الى العقد السابع التخصيص اولى لما تقدم مثل احل الله البيع فانه المبادلة
مطلقا وخص عنه الفاسد او نقل الى المستجمع لشرائط الصحة الثامن الاضمار مثل المجاز لاستوائهما
في القرينة مثل هذا ابني التاسع التخصيص خير لان الباقي متعين والمجاز ربما لا يتعين مثل ولا
تاكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه فان المراد التلفظ وخص النسيان او الذبح العاشر التخصيص خير
من الاضمار لما مر مثل ولكم في القصاص حياة تنبيه الاشتراك خير من النسخ لانه لا يبطل والاشتراك
بين علمين خير منه بين علم ومعنى وهو خير منه بين معنيين اقول الخلل الحاصل في
فهم مراد المتكلم يحصل من احتمالات خمسة وهي الاشتراك والنقل والمجاز والاضمار والتخصيص لانه

اذا انتفى احتمال الاشتراك والنقل كان اللفظ موضوعا لمعنى واحد واذا انتفى احتمال المجاز والاضمار
كان المراد باللفظ ما وضع له واذا انتفى احتمال التخصيص كان المراد باللفظ جميع ما وضع له فلا يبقى
عند ذلك خلل في الفهم هكذا قاله الامام ولا شك ان هذه الاحتمالات انما تخل باليقين لا بالظن
وقد نص هو على ان الادلة السمعية لا تفيد اليقين الا بعد شروط عشرة وهي هذه الخمسة
وانتفاء النسخ والتقديم والتاخير وتغير الاعراب والتصريف والمعارض العقلي فبطل كون الخلل
منحصرا في الخمسة التي ذكرها وليس المراد بالمجاز هنا مطلق المجاز وهو المقابل للحقيقة بل المراد به
مجاز خاص وهو المجاز الذي ليس باضمار ولا تخصيص ولا نقل لان كل واحد من هذه الثلاثة مجاز
ايضا ولهذا اقتصر بعض المحققين على ذكر التعارض بين الاشتراك والمجاز وانما اورد هذه الثلاثة
لكثرة وقوعها ولقوتها حتى اختلف في بعضها وهو التخصيص هل هو سالب للاطلاق ام لا
كما سيأتي واعلم ان التعارض بين الاحتمالات الخمسة المذكورة في الكتاب يقع على عشرة
اوجه وضابطه ان تاخذ كل واحد مع ما بعده فالاشتراك يعارض الاربعة الباقية
والنقل يعارض الثلاثة الباقية واما معارضته للاشتراك فقد تقدمت فهذه سبعة اوجه
والمجاز يعارض الاضمار والتخصيص ومعارضته للاشتراك والنقل تقدمت فهذه تسعة
والاضمار يعارض التخصيص ومعارضته للثلاثة المتقدمة تقدمت فهذه عشرة اوجه ولم يتعرض
الامام واتباعه لمثلها وقد تعرض المصنف لذلك واذا اردت معرفة الاولى من هذه الخمسة
عند التعارض من غير تكلف اليه فاعلم ان كل واحد منها مرجوح بالنسبة الى كل ما بعده
راجح على ما قبله الا الاضمار والمجاز فهما سيان واذا استحضرت هذه الاحكام كان بينها المصنف
ابين بالجواب سريعا وهي دقيقة غفلوا عنها الاول النقل اولى من الاشتراك لان المنقول
مدلوله مفرد في الحالتين اي قبل النقل وبعده اما قبل النقل فلان مدلوله المنقول عنه
وهو المعنى اللغوي واما بعده فالمنقول اليه وهو الشرعي او العرفي واذا كان مدلوله مفردا
فلا يمتنع العمل به بخلاف المشترك فان مدلوله متعدد في الوقت الواحد فيكون مجملا لا يعمل
به الا بقرينة عند من لا يحمله على المجموع مثاله لفظ الزكوة يحتمل ان يكون مشتركا بين النماء وبين
القدر المخرج من النصاب وان يكون موضوعا للنماء فقط ثم نقل الى القدر المخرج شرعا فالنقل
اولى لما قلناه الثاني المجاز اولى من الاشتراك لوجهين احدهما ان المجاز اكثر من الاشتراك
بالاستقراء حتى بالغ ابن جني وقال اكثر اللغات مجاز والكثرة تفيد الظن في محل الشك الثاني

التقديم

ان فيه اعمالا للفظ دايما لانه ان كان معه قرينة تدل على ارادة المجاز اعملناه فيه والا اعملناه
في الحقيقة بخلاف المشترك فانه لا بد في اعماله من القرينة مثاله النكاح يحتمل ان يكون
مشتركا بين العقد والوطي وان يكون حقيقة في احدهما مجازا في الاخر فيكون المجاز اولى
لما قلناه الثالث الاضمار اولى من الاشتراك لانه لا يحتاج الى القرينة الا في صورة
واحدة وهو حيث لا يمكن اجرا اللفظ على ظاهره فحينئذ لا بد من قرينة تعين المراد واما اذا
اجري على ظاهره فلا يحتاج الى قرينة بخلاف المشترك فانه مفتقر الى القرينة في جميع صوره
مثاله قوله تعالى واسأل القرية فيحتمل ان يكون لفظ القرية مشتركا بين الاهل والابنية وان
يكون حقيقة في الابنية فقط ولكن اضمر الاهل فالاضمار اولى لما قلناه الرابع التخصيص
اولى من الاشتراك لان التخصيص خير من المجاز كما سياتي والمجاز خير من الاشتراك كما تقدم والخير
من الخير خير مثاله استدلال الحنفي على انه لا يحل له نكاح امراة زنى بها ابوه بقوله تعالى
ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم بنى على ان المراد بالنكاح هنا هو الوطي فيقول الشافعي يلزمك الاشتراك
لانه قد تقرر ان النكاح حقيقة في العقد كما في قوله تعالى وانكحوا الايامى منكم فيتعين حمله هنا
عليه فرارا من ذلك فيقول الحنفي وانت ايضا يلزمك التخصيص لان العقد الفاسد لا يقتضي
التحريم فيقول الشافعي التخصيص اولى لما قلناه الخامس المجاز اولى من النقل لان النقل
يستلزم نسخ المعنى الاول بخلاف المجاز مثاله الصلوة فان المعتزلة يدعون نقلها من الدعا
الى الافعال الخاصة والامام واتباعه يقولون ان استعمالها فيها بطريق المجاز فيكون المجاز
اولى لما قلناه السادس الاضمار اولى من النقل لان الاضمار والمجاز متساويان كما سياتي
والمجاز خير من النقل لما عرفت والمساوي للخير خير مثاله قوله تعالى وحرم الربا فالاية لا
بد فيها من تاويل لان الربا هو الزيادة ونفس الزيادة لا توصف بحل ولا حرمة فقالت الحنفية المقدر
اخذ الربا اي اخذ الزيادة فاذا توافقا على اسقاطها صح العقد وقال الشافعي الربا نقل الى
العقد المشتمل على الزيادة لقرينة قوله واحل الله البيع فيكون المنهي عنه هو نفس العقد
فيفسد سوا اتفقا على حط الزيادة ام لا السابع التخصيص اولى من النقل لان التخصيص خير
من المجاز كما سياتي والمجاز خير من النقل لما تقدم والخير من الخير خير مثاله قوله تعالى واحل
الله البيع فان الشافعي يقول المراد بالبيع هو البيع اللغوي وهو مبادلة الشي بالشي مطلقا
ولكن الاية خصصت باشيا ورد النهي عنها فعلى هذا يجوز بيع لبن الادمية مثلا ما لم يثبت

تخصيص

تخصيصه ويقول الحنفي نقل الشارع لفظ البيع من مدلوله اللغوي الى المستجمع لشرايط
الصحة فليس باقيا على عمومه حتى يستدل به على كل مبادلة فيقول الشافعي التخصيص اولى
وهذه الاية للشافعي فيها خمسة اقوال هذان الاحتمالان قولان منها الثامن الاضمار
مثل المجاز اي فيكون اللفظ مجملا حتى لا يترجح احدهما الا بدليل لاستوائهما في الاحتياج
الى القرينة وفي احتمال خفائها وذلك لان كلا منهما يحتاج الى قرينة تمنع المخاطب عن فهم
الظاهر وكما يحتمل وقوع الخفا في تعيين المضمر يحتمل وقوعه في تعيين المجاز فاستويا وهذا ما
جزم به الامام في المحصول والمنتخب وجزم في المعالم بان المجاز اولى لكثرته لكنه ذكر بعد ذلك
في تعليل المسالة العاشرة انهما سيان مثاله اذا قال السيد لعبده الاصغر منه سنا
هذا ابني فيحتمل ان يكون قد عبر بالبنوة عن العتق فيحكم بعتقه ويحتمل ان يكون فيه اضمار
تقديره مثل ابني اي في الحنو او في غيره فلا يعتق والمسالة فيها اختلاف في مدلولها والمختار
انه لا يعتق بمجرد هذا اللفظ التاسع التخصيص خير من المجاز لان الباقي بعد التخصيص
متعين لان العام يدل على جميع الافراد فاذا اخرج البعض بدليل بقيت دلالته على الباقي
من غير تامل واما المجاز فربما لا يتعين لان اللفظ وضع ليدل على المعنى الحقيقي فاذا انتفى بقرينة
اقتضى صرف اللفظ الى المجاز الى نوع تامل واستدلال لاحتمال تعدد المجازات مثاله
استدلال الحنفية على ان الذابح اذا ترك التسمية عمدا لا تحل ذبيحته بقوله تعالى ولا تاكلوا
مما لم يذكر اسم الله عليه اي لا تاكلوا مما لم يتلفظ عليه باسم الله تعالى فيلزمه التخصيص لانه
يسلم ان الناسي تحل ذبيحته فيقول الشافعي المراد بذكر الله تعالى هو الذبح مجازا لان الذبح
غالبا يقارنه التسمية فيكون نهيا عن اكل غير المذبوح او نقول هو مجاز عن ذبح عبدة الاوثان
وما اهل به لغير الله لملازمته ترك التسمية العاشر التخصيص خير من الاضمار لانه قد
مر ان التخصيص خير من المجاز وان المجاز والاضمار متساويان والخير من المساوي خير مثاله
قوله تعالى ولكم في القصاص حياة فقال بعضهم الخطاب مع الورثة لانهم اذا اقتصوا فقد
سلموا وحيوا لاندفاع شر هذا القاتل الذي صار عدوا لهم بالقتل وقال بعضهم الخطاب
للقاتلين لان الجاني اذا اقتص منه فقد انمحى اثمه فيبقى حيا حياة معنوية فعلى هذين الوجهين
لا اضمار ولا تخصيص وقال بعضهم الخطاب للناس كلهم وحينئذ يحتمل ان يكون فيه
اضمار وتقديره ولكم في مشروعية القصاص حياة لان الشخص اذا علم انه يقتص منه

فسكت عن القتل فحصل الحنوث وعلى هذا فلا تخصيص ويحتمل ان لا يقدر شي ويكون القصاص بنفسه فيه الحنوث اما الحقيقة ولكن لعفو الجاني للمعنى الذي قلناه وهو الانكفاف او العقوبة ولكن للجاني خصوصه لانه قد يسلم من الاثم وعلى هذا فلا اضمار فيه لكن فيه تخصيص واعلم ان الامدي وابن الحاجب لم يتعرضا الا للاشتراك مع المجاز فقط واهملا التسعة الباقية

قوله تنبيه الى اخره اعلم ان التخصيص الذي سبق ترجيحه على الاشتراك هو التخصيص في الاعيان اما التخصيص في الازمان وهو النسخ فان الاشتراك خير منه وحينئذ فيكون الباقي خيرا منه بطريق الاولى وذلك لان الاشتراك ليس فيه ابطال بل غايته التوقف الى القرينة والنسخ يكون مبطلا والاشتراك بين علمين خير من الاشتراك بين علم ومعنى لان العلم يطلق على شخص مخصوص فان المراد انما هو العلم الشخصي لا الجنسي والمعنى يصدق على اشخاص كثيرة فكان اختلال الفهم بجعله مشتركا بين علمين اقل فكان اولى مثاله ان نقول شخص رايت الاسود بن فلان فحمله على شخصين كل منهما اسمه الاسود اولى من حمله على شخص اسمه الاسود واخر لونه اسود والاشتراك بين علم ومعنى خير من الاشتراك بين معنيين لقلة الاختلال فيه لقوله وهو عايد على الاشتراك بين علمين ومعنى ومثاله الاسود بن فلان ايضا فحمله على العلم والمعنى اولى من شخصين لونهما اسود ولقايل ان يقول المشترك لا بد ان يكون حقيقة في افراده والعلم ليس بحقيقة ولا مجاز كما سبق قال الفصل الثامن في تفسير حروف يحتاج اليها وفيه مسايل الاولى الواو للجمع المطلق باجماع النحاة ولانها تستعمل حيث يمتنع الترتيب مثل تقاتل زيد وعمرو وجا زيد وعمرو قبله ولانها كالجمع والتثنية وهما لا يوجبان الترتيب قيل انكر عليه السلام ومن عصاهما فقد غوى قلنا ذلك لان الافراد بالذكر اشد تعظيما قيل لو قال لغير الممسوسة انت طالق وطالق طلقت واحدة بخلاف انت طالق طلقتين قلنا الانشاءات مرتبة بترتيب اللفظ وقوله طلقتين تفسير لطالق اقول عقد المصنف هذا الفصل لتفسير الحروف التي تشتد الحاجة في الفقه الى معرفتها لوقوعها في ادلته وذكر فيه ست مسايل الاولى في حكم الواو وفيها ثلاث مذاهب حكاها في البرهان احدها انها للترتيب قال وهو الذي اشتهر عن اصحاب الشافعي والثاني انها للمعية قال والبه ذهب الحنفية والمختار انها لمطلق الجمع اي لا تدل على ترتيب ولا معية وقد نقلها الامام بالوا

بع

العاطفه

العاطفه لتحترز عن واو مع نحو جا البرد والطيالسة وواو الحال نحو جا زيد والشمس طالعة فانهما يدلان على المعية واهملها المصنف وايضا فتعبيره بالجمع المطلق غير مستقيم لان الجمع المطلق هو الجمع الموصوف بالاطلاق لانا نفرق بالضرورة بين الماهية بلا قيد وبين الماهية المقيدة ولو بقيد لا والجمع الموصوف بالاطلاق ليس له معنى هنا بل المطلوب هو مطلق الجمع بمعنى اي جمع كان سوا كان مرتبا او غير مرتب كمطلق الما والما المطلق واستدل المصنف على انها لمطلق الجمع بامور احدها اجماع النحاة قال السيرافي والسهيلي والفارسي اجمع عليه نحاة البصرة والكوفة وليس الامر كذلك فقد ذهب جماعة الى انها للترتيب منهم ثعلب وقطرب وهشام وابو جعفر الدينوري وابو عمرو الزاهد الدليل الثاني انها تستعمل فيما يستحيل فيه الترتيب وهو شيان احدهما المفاعلة كقولنا تقاتل زيد وعمرو فان المفاعلة تقتضي وقوع الفعلين معا ولهذا لا يصح ان يقول تقاتل زيد ثم عمرو والاصل في الاستعمال الحقيقة فيكون حقيقة في غير الترتيب وحينئذ فلا يكون حقيقة في الترتيب ايضا دفعا للاشتراك وهذا الدليل لا يثبت به المدعى فانه نفى الترتيب فقط ولم ينف المعية الثاني التصريح بالتقديم كقولنا جا زيد وعمرو قبله ولك ان تقول انها تستعمل هنا في غير موضوعها مجازا جمعا بين الادلة الدليل الثالث قال اهل اللغة واو العطف في الاسما المختلفة كواو الجمع والف التثنية في الاسما المتماثلة فانهم لما لم يتمكنوا من جمع المختلفة اتوا بالواو ولا شك ان التثنية والجمع لا يوجبان الترتيب فكذلك الواو وهذا الدليل ينفي المعية ايضا قوله قيل انكر اي استدل من قال انها للترتيب بوجهين الاول ما رواه مسلم ان خطيبا قام بين يدي النبي صلى الله عليه وسلم فقال من يطع الله ورسوله فقد رشد ومن يعصهما فقد غوى فقال عليه الصلوة والسلام بيس الخطيب انت قل ومن يعص الله ورسوله فقد غوى فلو كانت الواو لمطلق الجمع لم يكن بين العبارتين فرق وجوابه ان الانكار انما هو لان افراد اسم الله تعالى بالذكر اشد تعظيما له يدل عليه ان الترتيب في معصية الله ورسوله لا يتصور لكونهما متلازمين تاستعمال الواو هنا مع انتفا الترتيب دليل لنا عليكم فان قيل قد قال عليه الصلوة والسلام لا يومن احدكم حتى يكون الله ورسوله احب اليه مما سواهما فقد جمع بينهما في الضمير كما جمع الخطيب فالجواب

قلنا منصب الخطيب قابل للزلل فتوهم انه جمع بينهما التسوية بهما عند خلاف الرسول
وايضا فكلام الرسول جملة واحدة فايقاع الظاهر فيه موقع المضمر قليل في اللغة بخلاف
كلام الخطيب فانه جملتان الدليل الثاني اذا قال لغير المدخول بها انت طالق وطالق
طلقت طلقة واحدة على التحرير الصحيح ولو كانت الواو للجمع لكان كقوله انت طالق طلقتين وجوابه
ان قوله وطالق معطوف على الانشا فيكون انشا اخر والانشا ات تقع معانيها مترتبة
بترتب الفاظها لان معانيها مقارنة لالفاظها فيكون قوله وطالق انشا لايقاع طلقة اخرى
في وقت لا تقبل الطلاق لانها بانت بالاولى بخلاف قوله طلقتين فانه تفسير لطالق
وليس بانشا قال الثانية الفا للتعقيب اجماعا ولهذا ربط به الجزا اذا لم يكن
فعلا وقوله تعالى لا تفتروا على الله كذبا فيسحتكم بعذاب مجاز لانه في للطرفية ولو
تقديرا مثل ولاصلبنكم في جذوع النخل ولم يثبت مجيها للسببية الرابعة من لابتدا
الغاية وللتبعيض وللتبيين وهي حقيقة في التبيين دفعا للاشتراك اقول
المسئلة الثانية الفا للتعقيب اي تدل على وقوع الثاني عقب الاول بغير مهلة لكن
في كل شي بحسبه فلو قال دخلت مصر مكة افاد التعقيب على ما يمكن واستدل المصنف عليه
بالاجماع وليس كذلك فقد ذهب الفرا الى ان ما بعدها يجوز ان يكون سابقا وذهب الجرمي الى
انها ان دخلت على الاماكن او المطر فلا ترتيب تقول نزلت نجدا فتهامة ونزل المطر نجدا فتهامة وان
كانت تهامة في هذا سابقة قوله ولهذا اي ولاجل كونها للتعقيب ربط بها الجزا اي
وجوبا اذا لم يكن فعلا نحو ان قام زيد فعمرو قايم فان الجزا يجب ان يوجد عقب الشرط فلو
لم تكن الفا مناسبة لهذا المعنى معينة للتعقيب لم يجب دخولها عليه كالواو وثم فانه لا
يجب دخولها عليه نحو ان قام زيد قام عمرو وان كان مضارعا جاز لكنه لا يجب نحو ان قام زيد تقوم
عمرو وفيه تفصيل يطول ذكره محله كتب النحو وهذا الذي ذكره المصنف نقل الامام عن
بعضهم انه استدل به وفيه نظر ظاهر فقد تكون الفايدة هو الدلالة على ان الثاني جزاء عن الاول
ومسبب عنه وكونه جزا دليل على التاخر والتعقب ولاجل هذا لم يجعله المصنف دليلا
كما جعله الامام بل استدل بالاجماع وجعل هذا من باب التحسين والتقوية وهو من محاسن
كلامه ثم شرع المصنف في الجواب عن دليل مقدر وهو استدلال الخصم على انها ليست للتعقيب
بقوله تعالى لا تفتروا على الله كذبا فيسحتكم فان الافترا في الدنيا والسحت وهو الاستيصال انما

هو في الاخرة وهذا يحتمل ان يكون دليلا مستقلا وان يكون نقضا لما قررناه وجوابه
ان الاستيصال لما كان يقطع بوقوعه جزا للمفترى جعل كالواقع عقب الافترا مجازا ولا
شك ان المجاز خير من الاشتراك المسئلة الثالثة في يدل على الظرفية اي لحلول ما دخلت
عليه ظرفا لما قبلها اما تحقيقا نحو جلست في المسجد او تقديرا كقوله تعالى ولاصلبنكم في جذوع
النخل فانه لما كان المصلوب متمكنا على الجذع تمكن الشي في المكان عبر عنه بفي وهذا مذهب
سيبويه والجمهور وذهب الكوفيون والقتيبي وابن مالك الى انها تاتي بمعنى على فيكون التقدير
ولاصلبنكم على وظاهر كلام المصنف تبعا للامام ان في حقيقة في الظرفية الحقيقية والتقديرية
بان تكون متواطية او مشككة او مشتركة ومقتضى كلام النحويين والاصوليين ان استعمالها في
الظرفية التقديرية على سبيل المجاز ومن الفقهاء من قال انها قد ترد للسببية واختاره من النحاة
ابن مالك فقط لقوله تعالى لمسكم فيما افضتم اي بسبب وقوله تعالى لمسكم فيما اخذتم وقوله عليه
الصلوة والسلام ان امراة دخلت النار في هرة وقوله في النفس المؤمنة مائة من الابل ولم يثبته
المصنف قال الامام لان المرجع فيه الى اهل اللغة ولم يذكره احد منهم واما ما استدلوا به فيمكن
حمله على الظرفية التقديرية مجازا المسئلة الرابعة لفظة من تكون لابتدا الغاية اي
في المكان اتفاقا كقولك خرجت من البيت الى المسجد وفي الزمان عند الكوفيين والمبرد وابن درستويه
وصححه ابن مالك واختاره شيخنا ابو حيان لكثرة وروده نظما ونثرا كقوله تعالى من اول يوم
وتكون ايضا لتبيين الجنس كقوله تعالى فاجتنبوا الرجس من الاوثان وتكون للتبعيض كقولك
اخذت من الدراهم وتعرف بصلاحية اقامة البعض مقامها قال الامام والحق عندي انها
للتبيين لحصوله في الجميع الا ترى انها تبينت في هذه الامثلة مكان الخروج والمجتنب والماخوذ منه
فتكون حقيقة في القدر المشترك لانها ان كانت حقيقة في كل واحد لزم الاشتراك او في البعض
خاصة لزم المجاز فتعين ما قلناه ولو قال المصنف دفعا للاشتراك والمجاز لكان اولى قال
الخامسة البا تعدي اللازم وتجزي المتعدي لما نعلم ان الفرق بين مسحت المنديل وبالمنديل
ونقل انكاره عن ابن جني ورد بانه شهادة نفي السادسة انما للحصر لان ان للاثبات وما للنفي
فيجب الجمع على ما امكن وقد قال الاعشى ولست بالاكثر منهم حصى وانما العزة للكاثر والفرزدق وانما يدافع عن
احسابهم انا او مثلي وعورض بقوله تعالى انما المؤمنون الذين اذا ذكر الله وجلت قلوبهم
قلنا المراد الكاملون اقول هذه المسئلة تبع فيها كلام المحصول فلننقل كلامه ثم نزله

كلام المصنف عليه فنقول قال في المحصول الباء اذا دخلت على فعل لازم فانها تكون للالصاق
نحو كتبت بالقلم ومررت بزيد وعبر المصنف عنه بالتعديه وليس كذلك فقد لا تكون للتعديه
كهذه الامثله وانما تكون للتعديه اذا كانت بمعنى الهمزه في نقل الاسم من الفاعليه الى المفعوليه
كقوله تعالى ولو شاء الله لذهب بسمعهم اي اذهب سمعهم والتعبير بالالصاق هو الصواب
ولم يذكر سيبويه للباء معنى غيره ويدخل فيه سته اقسام منها ما هو حقيقة ومنها ما هو
مجاز كما هو معروف في كتب النحو ثم قال وان دخلت على فعل متعد كقوله تعالى وامسحوا
برؤسكم فتكون للتبعيض خلافا للحنفيه وعبر المصنف عنه بقوله وتجري المتعدي
قال في المعالم لانها لابد ان تفيد فايده زائده صونا للكلام عن العبث وهذا ايضا في
الكلام غير مستقيم فقد تكون زائده للتوكيد كقوله تعالى تنبت بالدهن اي تنبت الدهن
وقوله تعالى ولا تلقوا بايديكم اي ايديكم وايضا فان مسح يتعدى الى مفعول بنفسه وهو
المزال عنه والى اخر بحرف الجر وهو المزيل والباء فيه للاستعانه فيكون تقدير الايه وامسحوا
ايديكم برؤسكم وحاصل ما فيه ان اليد جعلت ممسوحة والراس ماسحة وهو صحيح وايضا
فجزم المصنف بانها للتبعيض مناقض لما جزم به في المجمل والمبين كما ستعرفه ثم قال لانا
نعلم بالضروره الفرق بين مسحت المنديل ومسحت يدي بالمنديل فانه يعم في الاول ويبعض
في الثاني وهو معنى قول المصنف لما يعلم من الفرق وهذا ايضا مردود فان الفرق بينهما
كونها في الاول ممسوحة وفي الثاني ماسحة لا ما قاله ثم قال وانكر ابن جني ورودها للتبعيض
وقال انه شي لا يعرفه اهل اللغه ثم رد بانه شهادة على نفي غير محصور فلا يسمع وتابعه عليه
المصنف وهذا ايضا ممنوع فان العالم بفن اذا علم منه الفحص والتحقيق قبل منه النفي فيه ثم انه قد
ذكرنا بنا قضى ذلك في المسله الثالثه فانه قد رد كونها للسببيه بعدم ذكر اهل اللغه له الذين
هو دون نصرتهم بنفيه نعم طريق الرد على ابن جني بورودها في كلامهم فانه قد اشتهر
قال الشاعر «شربن بماء البحر ثم ترفعت متى لجج خضر لهن نئيج» اي
شربن من ماء البحر وقال الاخر «فلثمت فاها
آخذا بقرونها شرب النزيف ببرد ماء الحشرج» ببرد
اي من برد واثبته الكوفيون ونص عليه ايضا جماعه غيرهم منهم الاصمعي والقتبي والفارسي
في التذكره وقال به من المتاخرين ابن مالك وهذه المسله تكلم الاصوليون فيها اعتمادا

منهم ان الشافعي انما اكتفى بمسح بعض الراس لاجل الباء وليس كذلك بل اكتفى به لصدق الاسم كما
ستعرفه في المجمل والمبين المسله السادسه تقييد الحكم بانما نحو انما الشفعه فيما
لم يقسم هل يفيد حصر الاول في الثاني على معنى انه يفيد اثبات الشفعه في المقسوم ونفيها
عن غيره فيه مذهبان صحح الامام واتباعه انها تفيد وعلى هذا فهل هو بالمنطوق او بالمفهوم
فيه مذهبان حكاهما ابن الحاجب ومقتضى كلام الامام واتباعه ومنهم المصنف انه بالمنطوق
لانه استدل بان ان للاثبات وما للنفي كما سياتي فافهم ذلك واختار الامدي انها
لا تفيد الحصر بل تفيد تاكيد الاثبات وهو الصحيح عند النحويين ونقله شيخنا ابو حيان
في شرح التسهيل عن البصريين ولم يصحح ابن الحاجب شيئا استدل الاولون بامرين
احدهما وهو مركب من العقل والنقل ان كلمة ان لاثبات الشي وما للنفي والاصل
عدم التعبير بالتركيب فيجب الجمع بينهما بقدر الامكان وحينيذ نقول لا جايز ان يجتمع النفي
والاثبات على شي واحد للزوم التناقض ولا ان يكون النفي راجعا الى المذكور والاثبات
للمسكوت عنه لانه باطل بالاتفاق فتعين العكس لانه الممكن وهو المراد بالحصر وهذا ضعيف
لان المعروف عند النحويين ان ما ليست نافيه بل زايده كافه موطية لدخول الفعل
الثاني ان العرب الفصحا قد استعملوها في مواطن الحصر قال الاعشى
«ولست بالاكثر منهم حصا وانما العزة للكاثر»
قال الجوهري معناه اكثر عددا قال ومقصوده تفضيل عامر على علقمه
ولست بفتح التا كما ضبطه الجوهري وغيره وقال الفرزدق
«انا الذايد الحامي الذمار وانما يدافع عن احسابهم انا او مثلي»
قال الجوهري يقال ذمر الاسد اي زار وتذامر القوم اي حث بعضهم بعضا
على الحرب وقولهم فلان حامي الذمار اي اذا ذمر وغضب حمي ثم قال ويقال الذمار
ما وراء الرجل مما يحق عليه ان يحميه اي من اهله وغيرهم ووجه الاستدلال ان المقصود
لا يحصل الا بالحصر العزه في الكاثر وحصر الدفع فيه فدل على انها للحصر قوله وعورض اي
وعورض ما ذكرناه بقوله تعالى انما المومنون الذين اذا ذكر الله وجلت قلوبهم فانه لو
افاد الحصر لكان من لم تحصل له الوجل لا يكون مومنا وليس كذلك وجوابه ان المراد
بالمومنين هم الكاملون في الايمان جمعا بين الادله فايده مراد وان الحصر الا

على اختلاف فيها يأتي في بابه ومنها حصر المبتدأ في الخبر نحو العالم زيد وصديقي
زيد وفيها المذاهب الثلاثة المذكورة في إنما ومنها تقديم المعمول على ما قاله الزمخشري
وجماعة نحو إياك نعبد قال الفصل التاسع في كيفية
الاستدلال بالألفاظ وفيه مسائل الأولى لا يخاطبنا الله عز وجل بالمهمل
لأنه هذيان احتجت الحشوية بأوائل السور قلنا أسماؤها وبأن الوقف على
قوله تعالى وما يعلم تأويله إلا الله واجب ولا تخصص المعطوف بالحال قلنا
يجوز حيث لا لبس مثل ووهبنا له إسحق ويعقوب نافلة وبقوله تعالى
كأنه رؤوس الشياطين قلنا مثل في الاستقباح الثانية لا يعني خلاف الظاهر من
غير بيان لأن اللفظ بالنسبة إليه مهمل قالت المرجئة نفيد إجماعا قلنا حينئذ يرتفع الوثوق
عن قوله تعالى أقول الاستدلال بالألفاظ يتوقف على معرفة كيفية الاستدلال
من كونه بطريق المنطوق والمفهوم فلذلك عقد المصنف هذا الفصل لبيانه وذكر فيه
سبع مسائل ثم ما يرد لذلك يتوقف على أنه تعالى لا يجوز أن يخاطبنا بالمهمل ولا بما خالف
الظاهر لأنه لو كان جائزا لتعذر الاستدلال بالألفاظ على الحكم فبدأ بهما لكونهما كالمقدمة
المسئلة الأولى لا يجوز أن يخاطبنا الله بالمهمل لأنه هذيان وهو نقص والنقص على
الله تعالى محال وعبارة المحصول لا يجوز أن يتكلم بشيء ولا يعني به شيئا وهو قريب من عبارة
المصنف وعبارة المنتخب والحاصل لا يعنى وبينهما فرق لأن عدم الفائدة قد لا يكون
لإهمال بل لعدم فهمنا وقد صرح ابن برهان بجواز هذا الثاني أي لا يجوز أن يشتمل كلام الله
تعالى على ما لا نفهم معناه الآن تعلق به تكليف فإنه لا يجوز والصواب في التعبير ما
ذكره في المحصول واقتضاه كلام المصنف وقد صرح به أيضا عبد الجبار في العمد
وأبو الحسين في شرحه له واستدل الخصم بأن فائدة التعبد بتلاوته قال في المحصول
وكلام الرسول في الامتناع كحكم الله تعالى قال الأصفهاني في شرحه له لا أعلم أحدا
ذكر ذلك ولا يلزم من كون الشيء نقصا في حق الله تعالى أن يكون نقصا في حق الرسول
فإن السهو والنسيان جائز على الأنبياء قوله احتجت الحشوية أي على جوازه بأوجه
الأول وروده في القرآن في أوائل كثير من السور نحو الم وطه وجوابه أن
لها معاني ولكن اختلف المفسرون فيها على أقوال كثيرة والحق فيها أنها أسماء للسور

الثاني

[illegible]

الثاني قوله تعالى وما يعلم تأويله إلا الله تعالى والراسخون في العلم يقولون آمنا
به الآية وجه الدلالة أنه يجب الوقف على قوله إلا الله وحينئذ فيكون الراسخون
مبتدأ ويقولون خبرا عنه وإذا وجب الوقف عليه ثبت أن في القرآن شيئا لا يعلم
تأويله إلا الله وقد خاطبنا به وهذا هو المدعى وإنما قلنا يجب الوقف عليه
لأنه لو لم يجب لكان الراسخون معطوفا عليه وحينئذ يتعين أن يكون قوله
يقولون جملة حالية أي قائلين ولا يجوز أن يكون حالا من المعطوف والمعطوف عليه
لامتناع أن يقول الله تعالى آمنا به فيكون حالا من المعطوف فقط وهو خلاف الأصل
لأن الأصل اشتراك المعطوف والمعطوف عليه في المتعلقات وإذا انتفى هذا تعين ما قلناه
وهذا الدليل لا يطابق دعوى المصنف لأنه يقتضي أن الخلاف في الخطاب بلفظ له
معنى لا نفهمه ودعواه أولا في المهمل وأجاب المصنف بأنه إنما يمتنع تخصيص المعطوف
بالحال إذا لم تقم قرينة تدل عليه أما إذا قامت قرينة تدفع اللبس فلا بأس كقوله تعالى
ووهبنا له إسحق ويعقوب نافلة فإن نافلة حال من يعقوب خاصة لأن النافلة ولد
الولد وما نحن فيه كذلك لأن العقل قاض بأن الله تعالى لا يقول آمنا به الثاني قوله
تعالى طلعها كأنه رؤوس الشياطين فإن هذا التشبيه إنما يفيد أن لو علمنا رؤوس الشياطين
ونحن لا نعلمها والجواب أنه معلوم للعرب فإنه مثل في الاستقباح متداول
بينهم لاعتقادهم أنهم يتخيلون قبحا وهذا أيضا لا يطابق الدعوى لما تقدم فائدة اختلف ٥
في الحشوية فقيل بإسكان الشين لأن منهم المجسمة والجسم محشو والمشهور أنه بفتحها
نسبة إلى الحشا لأنهم كانوا يجلسون أمام الحسن البصري في حلقته فوجد كلامهم
رديا فقال ردوا هؤلاء إلى حشا الحلقة أي جانبها والجانب يسمى حشا ومنه الأحشاء
لجوانب البطن المسئلة الثانية يجوز أن يريد الله تعالى بكلامه خلاف ظاهره من
غير بيان إذا كان هناك قرينة تحصل بها البيان كآيات التشبيه ولا يجوز أن يعني خلاف الظاهر
من غير بيان لأن اللفظ بالنسبة إلى ذلك المعنى المراد مهمل لعدم إشعاره به والخلاف
فيه مع المرجئة فإنهم يقولون إنه تعالى لا يعاقب أحدا من المسلمين ولا يضر مع الإيمان معصية
كما لا ينفع مع الكفر طاعة قالوا وأما الآيات والأخبار الدالة على العقاب فليس المراد ظاهرها
بل المراد بها التخويف وفائدته الإحجام عن المعاصي وأجاب المصنف بالمعارضة وهو أن
فتح هذا الباب يرفع الوثوق عن أقوال الله تعالى وأقوال رسوله إذ ما من خطاب

الاول يحتمل ان يراد عند طاهر وايضا فالاحجام انما يكون عن العقاب ولا عقاب وهذه
المسئلة معرفتها تتوقف على معرفة مذهب المرجئة ومعرفة اسنده لا لهم وقد اشار
اليه المصنف اشارة بعيدة وتفصيله ما قلناه واما الاوامر والنواهي فلا خلاف
فيها كما قاله الاصفهاني في شرح المحصول ولم يذكر ابن الحاجب هذه المسئلة ولا التي
قبلها والمرجئة كما قال الجوهري مشتقة من الارجاء وهو التاخير قال الله تعالى ارجئه
واخاه اي اخره فسموا بذلك لانهم لم يجعلوا الاعمال سببا لوقوع العذاب ولا لسقوطه
بل ارجوها اي اخروها وادحضوها قال الثالثة الخطاب اما ان يدل على
الحكم بمنطوقه فيحمل على الشرعي ثم العرفي ثم اللغوي ثم المجازي او بمفهومه وهو
اما ان يلزم عن مفرد يتوقف عليه عقلا او شرعا مثل ارم واعتق عبدك عني ويسمى
اقتضاء او مركب موافق وهو فحوى الخطاب كدلالة تحريم التافيف على تحريم الضرب
وجواز المباشرة الى الصبح على جواز الصوم جنبا او مخالف كلزوم نفي الحكم عما عدا
المذكور ويسمى دليل الخطاب اقول المسئلة الثالثة في كيفية دلالة الخطاب
على الحكم وتقديم بعض المدلولات على البعض اعلم ان الدلالة قد تكون بالمنطوق وقد
تكون بالمفهوم قال ابن الحاجب المنطوق هو ما دل عليه اللفظ في محل النطق والمفهوم ما
دل عليه اللفظ لا في محل النطق كما سياتي بيانه الاول ان يدل اللفظ بمنطوقه
وهو المسمى بالدلالة اللفظية فيحمل اولا على الحقيقة اللفظية الشرعية لان النبي صلى الله
عليه بعث لبيان الشرعيات فان لم يكن له حقيقة شرعية او كان ولم يمكن الحمل
عليها حمل على الحقيقة العرفية الموجودة في عهده عليه الصلوة والسلام لانه المتبادر
الى الفهم فان تعذر حمل الحقيقة اللغوية وهذا اذا كثر استعمال الشرعي والعرفي
بحيث صار يسبق احدهما دون اللغوي فان لم يكن فانه يكون مشتركا لا يترجح الا بقرينة
قاله في المحصول ولقائل ان يقول من القواعد المشهورة عند الفقهاء ان ما ليس له
ضابط في الشرع ولا في اللغة يرجع فيه الى العرف وهذا يقتضي تاخير العرف عن اللغة
فهل هو مخالف لكلام الاصوليين ام لا لتساويهما واردين على محل واحد فيه نظر يحتاج
الى تامل وذكر الامدي في تعارض الحقيقة الشرعية واللغوية مذاهب احدها وهو مختار
ابن الحاجب والثاني يكون مجملا والثالث قاله الغزالي ان ورد في الاثبات حمل على الشرعي
كقوله عليه الصلوة والسلام اني اذن اصوم فانه اذا حمل على الشرعي دل على صحة الصوم بنية من

النهار

النهار وان ورد في النهي كان مجملا كنهيه عليه السلام عن صوم يوم النحر فانه لو حمل
على الشرعي دل على صحته لاستحالة النهي عما لا يتصور وقوعه بخلاف ما اذا حمل على
اللغوي قال الامدي والمختار انه ان ورد في الاثبات حمل على الشرعي لانه مبعوث
لبيان الشرعيات وان ورد في النهي حمل على اللغوي لما قلناه من ان حمله على الشرعي
يستلزم صحة بيع الحر والخمر ولا قائل به وما ذكره من ان النهي يستلزم الصحة قد انكره بعد ذلك
وضعفه فتامله فان تعذرت الحقائق الثلاث حمل على المعنى المجازي صونا للكلام عن الاهمال
ويكون الترتيب في مجازات هذه الحقائق كالترتيب المذكور في الحقائق الثاني ان يدل الخطاب
على الحكم بالمفهوم وهو المسمى بالدلالة المعنوية والدلالة الالتزامية فتارة يكون اللازم مستفادا
من معاني الالفاظ المفردة وذلك بان يكون شرطا للمعنى المدلول عليه بالمطابقة وتارة يكون
مستفادا من التركيب وذلك بان لا يكون شرطا للمعنى المطابقي بل تابعا له فاللازم عن المفرد قد يكون
العقل مقتضيه كقوله ارم فانه يستلزم الامر بتحصيل القوس والرمي لان العقل يحيل الرمي بدونها
وقد يكون هو الشرع كقوله اعتق عبدك عني فانه يستلزم سؤال تمليكه حتى اذا اعتقه يكون قد
في ملكه لان العتق شرعا لا يكون الا في مملوك وقد مثل في المحصول بمثال فاسد فعدل عنه صاحب
الحاصل والمصنف وهذا القسم وهو اللازم عن المفرد يسمى الاقتضاء اي الخطاب
يقتضيه واما اللازم عن المركب فهو على قسمين احدهما ان يكون موافقا للمنطوق في الايجاب
والسلب ويسمى فحوى الخطاب اي معناه كما قال الجوهري قال وهو يمد ويقصر ويسمى ايضا تنبيه
الخطاب ومفهوم الموافقة كقوله تعالى ولا تقل لهما اف فانه يدل ايضا على تحريم الضرب من باب الاولى
فتحريم الضرب استفدناه من التركيب لان مجرد التافيف لا يدل على تحريم الضرب ولا على اباحته
بخلاف مجرد الرمي فانه يتوقف على القوس وكقوله تعالى احل لكم ليلة الصيام الى اخر الاية فانه يدل
بمنطوقه على جواز المباشرة الى الصبح ويلزم منه صحة الصوم جنبا وهو ما بين الفجر الى الغسل اذ لو
لم يكن كذلك لكان مقدار الغسل مستثنى من جواز المباشرة ومثل المصنف بمثالين اشارة الى
معنيين احدهما ان مفهوم الموافقة قد يكون اولى بالحكم من المنطوق كالمثال الاول وقد يكون
مساويا كالمثال الثاني خلافا لابن الحاجب في اشتراطه الاولوية الثاني ما قاله الامام في المحصول
وهو ان اللازم قد يكون من مكملات المعنى المنطوق كما في المثال الاول وقد لا يكون كالثاني ثم قال
والتمثيل بالتافيف مبني على ان تحريم الضرب ليس من باب القياس وعلى هذا فتمثيل المصنف به مناقض

لما صححه المصنف في كتاب القياس فافهمه وقد جعل ابن الحاجب دلالة الاقتضاء وجواز المباشرة إلى الصبح من دلالة المنطوق قال ولكنه منطوق غير صريح بل لازم للفظ وجعل المصنف ذلك من المفهوم كما تقدم ولم يجعله الآمدي من المنطوق ولا من المفهوم بل قسيما لهما وكلام الإمام هنا ليس فيه تصريح بشيء القسم الثاني أن يكون مخالفا للمنطوق ويسمى دليل الخطاب ولحن الخطاب ومفهوم المخالفة وذلك كمفهوم الصفة ومفهوم الشرط ومفهوم الغاية ومفهوم العدد وقد ذكر المصنف جميع ذلك عقب هذه المسألة إلا الغاية فإنه أخرها إلى التخصيص وأهمل التصريح هنا بأمور بعضها يأتي في كلامه وبعضها أذكره إن شاء الله تعالى بلغ

قال الرابعة تعليق الحكم بالاسم لا يدل على نفيه عن غيره وإلا لما جاز القياس خلافا لأبي بكر الدقاق وبإحدى صفتي الذات مثل في سائمة الغنم الزكاة يدل ما لم يظهر للتخصيص فائدة أخرى خلافا لأبي حنيفة وابن سريج والقاضي وإمام الحرمين والغزالي لأنه المتبادر من قوله عليه الصلاة والسلام مطل الغني ظلم ومن قولهم الميت اليهودي لا يبصر ولأن ظاهر التخصيص يستدعي فائدة وتخصيص الحكم فائدة وغيرها منتف بالأصل وتعرف أن الترتيب يشعر بالعلية كما ستعرفه والأصل ينفي علة أخرى فينتفي بانتفائها قيل لو دل لدل إما مطابقة أو التزاما قلنا دل التزاما لما بينا أن الترتيب يدل على العلية وانتفاء العلة يستلزم انتفاء معلولها المساوي قيل ولا تقتلوا أولادكم خشية إملاق ليس كذلك قلنا عند المدعي

أقول شرع المصنف في ذكر مفاهيم المخالفة فبدأ بمفهوم اللقب فقوله تعليق الحكم أي طلبا كان أو خبرا بالاسم أي وما في معناه كاللقب والكنية لا يدل على نفيه عن غيره كقول القائل زيد قائم فإنه لا يدل على نفي القيام عن غير زيد وهذا هو الصحيح عند الإمام والآمدي وأتباعهما ونقله إمام الحرمين في البرهان عن نص الشافعي واحتج المصنف بأنه لو دل على نفيه عن غيره لانسد باب القياس وبيانه أن تحريم الربا مثلا في البر يدل على هذا التقدير على إباحته في كل ما عداه مطعوما كان أو غيره فلا يقاس الحمص عليه لأن القياس على خلاف الدليل باطل وهذا الدليل ضعيف لأمرين أحدهما أن المفهوم على تقدير كونه حجة يدل على الإباحة في كل ما عدا البر والقياس إنما يدل على التحريم في الأفراد التي شاركت المنصوص عليه في العلة وهي المطعومات دون غيرها كالنحاس والرصاص وغايته ما يلزم من الأخذ بالقياس أن يكون مخصصا للمفهوم وتخصيص عموم المنطوق بالقياس جائز كما سيأتي فتخصيص عموم المفهوم أولى الثاني

ما ذكره

ما ذكره الآمدي وهو أنه إنما يؤدي إلى إبطال القياس أن لو كان النص دالا عليه بمنطوقه وليس كذلك بل إنما دل عليه بمفهومه والقياس راجح على هذا النوع من المفهوم وغاية ذلك أنهما دليلان تعارضا لأن كلا منهما دل على عكس ما دل عليه الآخر كالحمص في مثالنا إباحة المفهوم وحرمة القياس وحكم المتعارضين تقديم الراجح منهما وذهب أبو بكر الدقاق من الشافعية إلى أنه حجة وكذا الحنابلة كما قاله في الأحكام واحتجوا بأن التخصيص لا بد له من فائدة وجوابه أن غرض الإخبار عنه دون غيره فائدة ورأيت في بعض التعاليق أن الدقاق وقع له ذلك في مجلس النظر ببغداد فألزم الكفر لأن محمد رسول الله لنفي رسالة عيسى وغيره فتوقف ٥ وحكى ابن برهان في الوجيز قولا ثالثا أنه حجة في أسماء الأنواع كالغنم دون أسماء الأشخاص كزيد

قوله وبإحدى صفتي الذات أي وتعليق الحكم بصفة من صفات الذات يدل على نفي الحكم عن الذات عند انتفاء تلك الصفة كقوله عليه الصلاة والسلام في سائمة الغنم الزكاة فإن الغنم اسم ذات ولها صفتان السوم والعلف وقد علق الوجوب على إحدى صفتيها وهو السوم فيدل ذلك على عدم الوجوب في المعلوفة لكن الصحيح في المحصول وغيره أنه إنما يدل على النفي في ذلك الجنس وهو الغنم في مثالنا وقيل يدل على نفي الزكاة عن المعلوفة في جميع الأجناس نظرا إلى أن العلف مانع والسوم مقتض وقد وجد وهذا كله إذا لم يظهر للتخصيص تلك الصفة بالذكر فائدة أخرى غير نفي الحكم عما عدا الوصف المذكور فإن ظهرت له فائدة فلا يدل على النفي فمن الفائدة أن يكون جوابا لمن سأل عن سائمة الغنم فإن ذكر السوم والحالة هذه يكون للمطابقة أو يكون السوم هو الغالب فإن ذكره إنما هو لأجل غلبة حضوره في ذهنه هذا هو المعروف ونقله إمام الحرمين في البرهان عن الشافعي ثم خالفه وقال إن الغلبة لا تدفع كونه حجة وهذا الذي اختاره المصنف نقله الإمام والآمدي وأتباعهما عن الشافعي والأشعري وجماعة وذهب أبو حنيفة والقاضي أبو بكر الباقلاني وابن سريج والغزالي إلى أنه ليس بحجة واختاره الآمدي والإمام فخر الدين في المحصول والمنتخب وقال في المعالم المختار أنه يدل عرفا لا لغة ولم يرجح ابن الحاجب شيئا ونقل الإمام فخر الدين عن إمام الحرمين أنه ليس بحجة وتبعه المصنف عليه وهو غلط فقد نص في البرهان على أنه حجة وجعله أقوى من مفهوم الشرط ومثل بالسائمة وبمطل الغني كما مثل المصنف قال إلا أن يكون الصفة لا مناسبة فيها كقولنا الأبيض يشبع إذا أكل فإنه كاللقب في عدم الدلالة ثم ذكر في آخر المسألة التي بعدها مثله أيضا فقال واعتبر الشافعي الصفة ولم يفصل واستقر رأيي على إلحاق ما لا يناسب منها باللقب لا جرم أن ابن الحاجب نقل عنه أنه لا يدل ولا على حمل كلام المصنف

في النقل عن امام الحرمين على ما لا يناسب لانه نقل الخلاف عنه في مثل سائمة الغنم مع انه مناسب قوله
لنا اي الدليل على انه حجة ثلثة اوجه الاول ان المتبادر الى الفهم من قوله صلى الله عليه وسلم مطل الغني
ظلم ان مطل الفقير ليس بظلم واذا ثبت ذلك في العرف ثبت ايضا في اللغة لان الاصل عدم النقل
لا سيما وقد صرح به في هذا الحديث ابو عبيد وهو من ائمة اللغة المرجوع اليهم وكذلك ايضا
يتبادر الى الفهم من قولهم الميت اليهودي لا يبصر ان غيره يبصر ولهذا يستسخرون من هذا الكلام
ويضحكون منه الثاني ان تخصيص الوصف بالذكر يستدعي فائدة لان تخصيص احاد البلغا
يستدعي ذلك فالشارع اولى وتخصيص الحكم به فائدة محققة والاصل عدم غيرها من الفوائد
فان الكلام فيما اذا لم يظهر للتخصيص فائدة اخرى كما تقدم فتعين ما قلناه وهو تخصيص الحكم
فان قيل لو صح هذا الدليل لكان مفهوم اللقب حجة لجريانه فيه بعينه قلنا اللقب له فائدة اخرى
وهي تصحيح الكلام لان الكلام بدونه غير مفيد بخلاف الصفة الثالث ترتيب الحكم على الوصف
يشعر بالعلية اي بكون الوصف علة لذلك الحكم كما ستعرفه في القياس فيكون السوم مثلا علة
للوجوب والاصل عدم علة اخرى وحينئذ فينتفي الحكم بانتفا تلك الصفة لان المعلول يزول
بزوال علته قوله قيل لو دل اي استدل الخصم بوجهين احدهما ان تعليق الحكم على صفة من الصفات
لو دل على نفي الحكم عما عدا تلك الصفة لدل اما مطابقة او تضمنا او التزاما لانحصار الدلالة
في هذه الثلاث لكنه لا يدل اما المطابقة والتضمن فواضح لان نفي الحكم عما عدا المذكور ليس هو عين
اثبات الحكم في المذكور حتى يكون مطابقة ولا جزءه حتى يكون تضمنا واما الالتزام فلان شرطه سبق الذهن
من المسمى اليه وقد يتصور السامع ايجاب الزكوة في السائمة مع غفلته عن المعلوفة وعن عدم وجوب زكاتها
وقد اهمل المصنف ذكر التضمن فقال اما مطابقة او التزاما ولقائل ان يجيب بان الالتزام صادق
عليه لان تصور الكل مستلزم لتصور جزءه كما انه مستلزم لتصور لازمه واجاب المصنف بانه
يدل بالالتزام لما تقدم من ان ترتيب الحكم على الوصف يشعر بالعلية اي بكونه علة وانتفا العلة يستلزم
انتفا المعلول المساوي والمراد بالمساوي ان لا يكون له علة اخرى غير هذه العلة واحترز
بذلك عما يكون له علة اخرى كالحرارة المعلولة للنار مثلا وللشمس اخرى اذ لو كان له علة اخرى
لكان يثبت بالعلة الاولى ويثبت بدونها فيكون اعم منها والعلة اخص والاعم لا ينتفي بانتفا
الاخص وحينئذ فلا يلزم من انتفا هذه العلة انتفا المعلول لجواز ثبوته مع العلة الاخرى الثاني
قوله تعالى ولا تقتلوا اولادكم خشية املاق فانه لو كان كما قلتم لكان في الاية دليل على جواز القتل

عند

عند انتفا خشية الاملاق وهو الفقر وليس كذلك بل هو حرام وجوابه ان هذا غير المدعى
لان مدعانا انه يدل حيث لا يظهر للتخصيص فائدة اخرى كما تقدم وهنا له فائدتان احداهما
انه الغالب من احوالهم او الدائم والثاني انه يدل على المسكوت عنه بطريق الاولى قال
الخامسة التخصيص بالشرط مثل وان كن اولات حمل فانفقوا عليهن ينفي المشروط بانتفائه
قيل تسمية ان حرف شرط اصطلاح قلنا الاصل عدم النقل قيل يلزم ذلك لو لم يكن للشرط
بدل قلنا حينئذ يكون الشرط احدهما وهو غير المدعى قيل ولا تكرهوا فتياتكم على البغاء ان
اردن تحصنا ليس كذلك قلنا لا نسلم بل انتفا الحرمة لامتناع الاكراه السادسة التخصيص
بالعدد لا يدل على الزائد والناقص اقول تعليق الحكم على الشي بكلمة ان او
غيرها من الشروط اللغوية كقوله تعالى وان كن اولات حمل فانفقوا عليهن فيه امور اربعة
ثبوت المشروط عند ثبوت الشرط ودلالة ان عليه وعدم المشروط عند عدم الشرط ودلالة
ان عليه فالثلاثة الاول لا خلاف فيها واما الرابع وهو دلالة ان على العدم فهو محل الخلاف والصحيح
عند المصنف انها تدل عليه وهو الصحيح عند الامام واتباعه وهو مقتضى اختيار ابن الحاجب ونقله
ابن التلمساني عن الشافعي ودليله ان النحاة قد نصوا على انها للشرط ويلزم من انتفا الشرط انتفا
المشروط وذهب القاضي ابو بكر واكثر المعتزلة الى انها لا تدل عليه بل هو منتف بالاصل واختاره الامدي
ونقله ابن التلمساني عن مالك وابي حنيفة واعترضوا على الدليل السابق بثلثة اوجه احدها
ان تسمية ان حرف شرط انما هو اصطلاح للنحاة كاصطلاحهم على الرفع والنصب وغيرهما وليس
ذلك مدلولا لغويا فلا يلزم من انتفائه انتفا الحكم وجوابه انا نستدل باستعمالها الان
للشرط على انها في اللغة كذلك اذ لو لم يكن لكانت منقولة عن مدلولها والاصل عدم النقل وهذا
الجواب ينفع في كثير من المباحث الثاني سلمنا انه شرط لغة لكن لا نسلم انه يلزم من انتفائه انتفا
المشروط فانه قد يكون له بدل يقوم مقامه وانما يلزم ذلك ان لو لم يكن له بدل والجواب انه
اذا وجد ما يقوم مقامه لم يكن ذلك الشي بعينه شرطا بل الشرط احدهما وحينئذ فيتوقف انتفاؤه
على انتفائهما معا لان مسمى احدهما لا يزول الا بذلك ولا يزول بزوال واحد منهما وهذا ليس هو مدعانا
بل المدعى في شي قام الدليل على انه شرط بعينه الثالث لو كان المعلق بان ينتفي عند انتفا ما دخلت
عليه ان لكان قوله تعالى ولا تكرهوا فتياتكم على البغا ان اردن تحصنا دليلا على ان الاكراه لا يحرم
اذا لم يردن التحصن وليس كذلك بل هو حرام مطلقا قلنا لا نسلم انه ليس كذلك اي لا نسلم ان الحرمة

بلغ ه

عن منفيه عنه بل هو غير حرام ولكنه غير جائز فان عدم حرمته لا يستلزم جوازه لان زوالها قد يكون
لطريان الحل وقد يكون لامتناع وجوده عقلا لان السالبة تصدق بانتفاء المحمول تارة والموضوع
اخرى وهاهنا قد انتفى الموضوع لان المراد من التحصن فقد ارادة البغاء واذا اردن البغاء
امتنع اكراههن عليه لان الاكراه هو الزام الشخص شيئا على خلاف مراده واذا كان ممتنعا فلا يتعلق
به الحرمة لان المستحيل لا يجوز التكليف به **المسئلة السادسة** الحكم المعلق بعدد
لا يدل بمجرده على حكم الزائد والناقص عنه لا نفيا ولا اثباتا ومنهم من قال يدل ونقله الغزالي في
المنخول عن الشافعي فقال في كتاب المفهوم ما نصه واما الشافعي فلم ير التخصيص باللقب مفهوما
ولكنه قال بمفهوم التخصيص بالصفة والزمان والمكان والعدد واشباهها لا تخفى هذه لفظه
ونص عليه في البرهان ايضا فقال ان الشافعي والجمهور يقولون بهذه الاشياء وضم الى ذلك ايضا
مفهوم الحد يعني الغاية قال في المحصول وقد يدل عليه لدليل منفصل كما اذا كان العدد علة مفهوم م
لعدم امر فانه يدل على امتناع ذلك الامر في الزائد ايضا لوجود العلة وعلى ثبوته في الناقص
لانتفائها كقوله صلى الله عليه وسلم اذا بلغ الماء قلتين لم يحمل خبثا وكذلك اذا لم يكن علة ولكن احد
العددين اما الزائد او الناقص داخل في العدد المذكور على كل حال كما اذا كان الحكم حظرا او
كراهة فانه يدل على ثبوته في الزائد فان تحريم جلد المائة مثلا او كراهته يدل على ذلك
في المائتين ولا يدل على شيء في الناقص عن المائة فان كان الحكم وجوبا او ندبا او اباحة فانه
يدل على ثبوت ذلك الحكم في الناقص ولا يدل في الزائد لا على نفيه ولا على اثباته وهذه المسئلة
لم يذكر ابن الحاجب حكمها وقد ذكر الآمدي موافقا لما قاله الامام والمصنف **قال**
السابعة النص اما ان يستقل بافادة الحكم او لا والمقارن له اما نص آخر مثل دلالة قوله
تعالى افعصيت امري مع قوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم على ان تارك
الامر يستحق العقاب ودلالة قوله تعالى وحمله وفصاله ثلاثون شهرا مع قوله تعالى والوالدات
يرضعن اولادهن الآية على ان اقل مدة الحمل ستة اشهر او اجماع كالدال على ان الخالة بمثابة
الخال في ارثها اذا دل نص عليه **اقول** قد تقدم ان الخطاب قد يدل على الحكم
بمنطوقه وقد يدل بمفهومه كما قال الامام والكلام في هذه المسئلة فيما اذا لم يدل
بمنطوقه ولا بمفهومه وحاصله ان النص المستدل به على حكم قد يستقل بافادة الحكم ذلكم
اي لا يحتاج الى ان تقارنه غيره كقوله تعالى واتوا الزكاة ونحوه وقد يحتاج اليه

والمقارن

والمقارن له قد يكون نصا وقد يكون اجماعا فان كان نصا فله صورتان احداهما ان يدل احد
النصين على احدى المقدمتين والنص الآخر على المقدمة الاخرى فيحصل المدعى منهما كدلالة قوله تعالى
افعصيت امري مع قوله تعالى ومن يعص الله ورسوله الآية على ان تارك الامر يستحق العقاب
فان الآية الاولى دلت على انه يسمى عاصيا والثانية دالة على استحقاق العاصي العقاب فينتج ان تارك
الامر يستحق العقاب **الصورة الثانية** ان يدل احد النصين على ثبوت حكم لشيئين ويدل
النص الآخر على ان بعض ذلك لاحدهما فيوجب القطع بان باقي الحكم ثابت للثاني كقوله تعالى وحمله
وفصاله ثلاثون شهرا فهذا يدل على ان مدة الحمل والرضاع ثلاثون شهرا وقوله تعالى والوالدات
يرضعن اولادهن حولين الآية تدل على ان اكمل مدة الرضاع سنتان فيلزم ان يكون اقل مدة الحمل ستة
اشهر **واما** الاجماع فكما اذا دل النص على ان الخال يرث واجمعوا على ان الخالة بمثابته فنستفيد
ارثها من ذلك النص بواسطة الاجماع وذكر الامام في المحصول ان المقارن قد يكون ايضا قياسا
كاثبات الربا في التفاح وقد يكون قرينة حال المتكلم كما اذا اطلق الشارع لفظا مترددا بين حكم شرعي
وعقلي فانا نحمله على الشرعي لان النبي صلى الله عليه وسلم بعث لبيان الشرعيات مثل قوله الاثنان
فما فوقهما جماعة فنحمله على جماعة الصلوة لا على اقل الجمع **قال الباب الثاني** بلغ
في الاوامر والنواهي وفيه فصول **الاول** في لفظ الامر وفيه مسئلتان **الاولى** انه حقيقة
في القول الطالب للفعل واعتبر المعتزلة العلو وابو الحسين الاستعلاء ويفسدهما قوله تعالى حكاية
عن فرعون ماذا تأمرون وليس حقيقة في غيره دفعا للاشتراك وقال بعض الفقهاء انه مشترك بينه
وبين الفعل لانه يطلق عليه مثل وما امرنا وما امر فرعون والاصل في الاطلاق الحقيقة **قلنا**
المراد الشان مجازا قال البصري اذا قيل امر فلان تردد بين القول والفعل والشيء والصفة
والشان وهو اية الاشتراك قلنا لا بل يتبادر القول **اقول** الامر والنهي وزنهما فعل
والقياس في جمعه افعل لا فواعل سواء كان صحيحا او معتلا بالواو او بالياء كقولك كلب واكلب
ودلو وادل وظبي واظب واصلهما ادلو واظبي فقلبوا الضمة كسرة والواو ياء فصار كقاض
وغاز فالقياس هنا امر وانه لكنهم قالوا اوامر ونواهي قال الجوهري وامرته بكذا امرا
والجمع الاوامر هذا لفظه وخرجه من وجهين احدهما ان يكون الامر قد جمع على افعل قياسه وهو
على وزن افعل ثم جمع آمر على اوامر ككلب واكلب واكالب فعلى هذا وزنه افاعل وهذا
لا ياتي في نواهي فان النون فاء الكلمة فيجعله من باب المجانسة كقولهم الغدايا والعشايا فان جمع

العشبه عليه مقيس كسريه ووزنه واما العروق فلما اسنه السالي ان يصدق على الصيغة
انها طالبة وآمرة وناهية كما سيأتي فيكونان جمعا لها وهو مقيس كضاربة وضوارب
ووزنها على هذا فواعل واعلم ان الامر والنهي يطلقان عند الاشاعرة على اللساني
وعلى النفساني ايضا وهو الطلب وعبر الامام عنه بالترجيح واختلفوا هل هو حقيقة
فيهما ام لا فنقل الامام في المحصول والمنتخب في اول اللغات عن المحققين من مثبتي الكلام بانواعه
مشترك بينهما واقتصر عليه وصحح هنا في الكتابين المذكورين ايضا انه حقيقة في اللساني
فقط ورأي الاشعري الظاهر كما قال في البرهان انه حقيقة في النفساني فقط وقال في جواب
المسائل البصرية انه حقيقة في اللساني ايضا وكلام المصنف انما هو في تعريف اللساني فان النفساني
هو نفس الطلب كما تقدم مبسوطا في اخر خطاب المعدوم ولان ابا الحسين من المتكلمين في
هذه المسألة كما سيأتي وهو منكر لكلام النفس وهذان الامران يدلان على ان الكلام عند
المصنف حقيقة في اللساني فقط وقوله في لفظ الامر اي في لفظ الف ميم راء لا في مدلولها وهو
افعل ولا في نفس الطلب وهذا اللفظ يطلق مجازا على الفعل والشأن وغيرهما كما سيأتي
وحقيقة على ما ذكره المصنف لتبادر الذهن اليه فعلى هذا مسمى الامر لفظ وهو صيغة افعل
ومسمى صيغة افعل هو الوجوب او الندب او غيرهما كما سيأتي قوله القول يدخل فيه الامر وجنس
وغيره سواء كان بلغة العرب ام لا وسواء كان نفسانيا ام لا كما صرح به الاصفهاني شارح المحصول
قبيل الكلام على الحدود المرتبة وهو اولى من اللفظ لانه جنس بعيد لاطلاقه على المهمل والمستعمل
بخلاف القول لكن الكلام اخص من القول ايضا لاطلاقه على المفرد والمركب بخلاف الكلام فالصواب
التعبير به لان لفظ الامر وان كان مفردا فمدلوله لفظ مركب مفيد فائدة خاصة واستفدنا من
التعبير بالقول ان الطلب بالاشارة والقرائن المفهمة لا تكون امرا حقيقة وقوله الطالب احترز به
عن الخبر وشبهه وعن الامر النفساني فانه هو الطلب لا الطالب وفي هذا التعبير هو الصواب
فاعتمده لكن الطالب حقيقة انما هو المتكلم واطلاقه على الصيغة مجاز من باب تسمية المسبب باسم
سببه الفاعلي وقوله للفعل احترز به عن النهي فانه قول طالب للترك ولقائل ان يقول النهي
قول طالب للفعل ايضا ولكن فعل الضد وسيأتي في كلامه حيث قال معنى النهي فعل الضد
ولهذا اتى ابن الحاجب بقوله طلب فعل غير كف لان الفعل المطلوب بالنهي هو الكف عن المنهي
عنه والكف فعل على الصحيح وايضا فيرد على الحد قول القائل انا طالب منك كذا او اوجبته

علك



عليك وان تركته عاقبتك فان الخبر صادق عليه مع انه خبر ولا بد ان تقول بالوضع او الذات
كما ذكر في تقسيم الالفاظ وقد زاد في المحصول قيدا اخر فقال قبيل المسألة الثالثة ان الحق في
حده ان يقال هو اللفظ الدال على الطلب المانع من النقيض لما سيأتي ان الامر حقيقة في الوجوب
وتبعه عليه صاحب الحاصل وغيره والصواب ما قاله المصنف فان الذي سيأتي انه حقيقة في
الوجوب انما هو صيغة افعل وكلامنا الان في لفظ الامر فهما مسألتان وقد صرح بالفرق بينهما
الآمدي وابن الحاجب فاما ابن الحاجب فانه صحح في اوائل الكتاب ان المندوب مأمور به ولم يحك الخلاف
الا عن الكرخي والرازي ثم ذكر بعد ذلك في الاوامر ان الجمهور على ان صيغة افعل حقيقة في الوجوب
وهذا هو عين كلام المصنف ولا يمكن ان يكون مراد ابن الحاجب بالكلام الاول الاطلاق المجازي
فانه مما لا خلاف فيه كما نقله الآمدي هنا واما الآمدي فانه نقل في اوائل الكتاب عن القاضي
انه مأمور به واقتضى كلامه ترجيحه ونقل عنه هنا التوقف في صيغة افعل وصححه فدل على المغايرة
قطعا قوله واعتبر المعتزلة اي شرطوا في حد الامر العلو دون الاستعلاء وتبعهم الشيخ ابو اسحق
الشيرازي ونقله القاضي عبد الوهاب في الملخص عن اهل اللغة وجمهور اهل العلم واختاره
والعلو هو ان يكون الطالب اعلى مرتبة فان كان مساويا فهو التماس وان كان دونه فهو سؤال
وشرط ابو الحسين الاستعلاء دون العلو والاستعلاء هو الطلب لا على وجه التذلل بل بغلظة
ورفع صوت وقد تقدم ايضا هذا في تقسيم الالفاظ وحاصله ان العلو هيئة في المتكلم والاستعلاء
هيئة في الكلام واشتراط الاستعلاء صححه الآمدي في الاحكام ومنتهى السول ثم ابن الحاجب وقال
في المحصول قبيل المسألة الثالثة انه الصحيح وصححه ايضا في المنتخب وجزم به في المعالم لكنه ذكر في
المحصول ايضا بعد ذلك باوراق في اوائل المسألة الخامسة ما حاصله انه لا يشترط
واحتج ابو الحسين ومن تبعه بان المتضرع لا يصدق عليه انه امر بخلاف المستعلي ولهذا
يذمونه لكونه يأمر من هو اعلى منه ولقائل ان يقول الذم لمجرد الاستعلاء ثم ان الاستعلاء
غير متحقق في امر الله تعالى فماذا تقولون فيه وشرط القاضي عبد الوهاب العلو والاستعلاء معا
واعلم ان ابا الحسين قد نص في المعتمد على ان الشرط هو انتفاء التذلل وهو غير ما في الكتاب
قوله ويفسدهما اي يفسد اشتراط العلو والاستعلاء قوله تعالى حكاية عن فرعون لقومه
فماذا تأمرون فاطلق الامر على ما يقولونه عند التشاور ومن المعلوم انتفاء العلو والاستعلاء
فيه اما العلو فواضح واما الاستعلاء فلوقوعه في حال المشاورة ولاعتقادهم الالهية في فرعون

ولك ان تقول هذا يدل على ان الامر في تلك اللغة لا يشترط فيه علو ولا استعلا اما في لغة
العرب فلا وقد تقدم المصنف في تقسيم الالفاظ ما ينافي هذا حيث قال ومع الاستعلا امر
فان التقسيم في الموضعين في مدلولات الالفاظ من جهة اللغة وقد تقدم التنبيه عليه قوله وليس
حقيقة في غيره لما تبين ان لفظ الامر حقيقة في القول المخصوص ذكر المصنف انه لا يكون حقيقة
في غيره ايضا اذ لو كان لكان مشتركا والاصل عدمه وقال بعض الفقها انه مشترك بين القول
المخصوص والفعل ونقل الاصفهاني شارح المحصول عن ابن برهان انه قول كافة العلما
ودليل هذا المذهب انه يطلق عليه كقوله تعالى وما امرنا الا واحدة اي فعلنا لان الامر القولي
يختلف صيغة ومدلولا وكقوله تعالى وما امر فرعون برشيد اي فعله والاصل في الاطلاق
الحقيقة وجوابه ان الامر هنا هو الشان مجازا وهو اولى من الاشتراك ووجه المجاز ان الشان
اعم من القول والفعل فالتعبير منه بالقول من باب اطلاق اسم الخاص وارادة العام وقال
ابو الحسين انه مشترك بين خمسة اشيا احدها القول المخصوص لما قلناه والثاني الشي
كقولنا تحرك الجسم لامر اي لشي الثالث الصفة وقد يذكر الامام في بعض المواضع بالغرض صح
ودليله قول الشاعر عزمت على اقامة ذي صباح لامر ما يسود من يسود
اي بصفة عظيمة من الصفات الرابع الشان كقولنا امر فلان مستقيم اي شانه الخامس
الفعل وقد تقدم تمثيله فاذا تجرد عن القراين كقول القايل امر فلان او هذا امر فلان تردد ذهننا
بين هذه الخمسة والتردد اية الاشتراك اي علامته وجوابه انا لا نسلم حصول التردد بل
يتبادر القول وهاهنا تنبيهان احدهما ان ما نقله المصنف عن ابي الحسين من كون
الامر موضوعا للفعل بخصوصه حتى يكون مشتركا غلط وقع ايضا في المنتخب والتحصيل وبعض
كتب القرافي فقد نص ابو الحسين في المعتمد وشرح العمد على انه ليس موضوعا له وانما يدخل في الشان
فقال مجيبا عن احتجاج الخصم ما نصه وجوابنا عن هذا ان اسم الامر ليس يقع على الفعل من حيث هو فعل
لا على سبيل الحقيقة ولا على سبيل المجاز وانما يقع على جملة الشان حقيقة هذا لفظه وممن نقله عنه على
الاصفهاني شارح المحصول ووقع في المحصول والحاصل على الصواب فانهما حذفا الفعل الثاني
ان ابا الحسين في شرح العمد قد جعل الطريق والشان شيا واحدا كما نقله عنه الاصفهاني
المذكور فلذلك لم يذكر المصنف الطريق وادخله في الشان وقد غاير بينهما صاحب التحصيل والقرافي
لايهام في كلام الامام قال الثانية الطلب بديهي التصور وهو غير العبارات المختلفة بلغ

والارادة

والارادة خلافا للمعتزلة لنا ان الايمان من الكافر مطلوب وليس بمراد لما عرفت وان المهدد عند
ضرب عبده يامر ولا يريد واعترف ابو علي وابنه بالتغاير وشرطا الارادة في الدلالة
ليتميز عن التهديد قلنا كونه مجازا كاف اقول شرع في الفرق بين الطلب والارادة
والصيغة لتعلق الامر بها ولان الطلب مسبوقة بالباقيين وقد وقع في حد الامر حيث قال هو القول
الطالب للفعل فلذلك ذكر الثلاث فاما الطلب فان تصوره بديهي اي لا يحتاج في معرفته الى
تعريف لحد او رسم كالجوع والعطش وساير الوجدانيات فان من لم يمارس العلوم ولم
يعرف الحدود والرسوم يامر وينهى ويدرك تفرقة ضرورية بينهما ولك ان تقول
التفرقة البديهية لا تتوقف على العلم البديهي بحقيقة كل واحد منهما بل على العلم البديهي بهما
من وجه بدليل انا نفرق بالبديهة بين الانسان والملايكة قوله وهو اي الطلب غير العبارات
وغير الارادة اما مغايرته للعبارات فلان الطلب معنى واحد لا يختلف باختلاف الامم والعبارات
مختلفة باختلاف اللغات واشار المصنف بقوله المختلفة الى هذا وليس لاخراج شي ولو قال
لاختلافها لكان اصرح واما مغايرته للارادة فقد خالف فيه المعتزلة وقالوا انه هو والحاصل
ان الامر اللساني دال على الطلب بالاتفاق لكن الطلب عندنا غير الارادة وعندهم عينها اي لا
معنى لكونه طالبا الا كونه مريدا والتزموا ان الله يريد الشي ولا يقع ويقع وهو لا يريده قوله
لنا اي الدليل على ان الطلب غير الارادة من وجهين احدهما ان الايمان من الكافر الذي علم الله تعالى
انه لا يومن كابي لهب مطلوب بالاتفاق مع انه ليس بمراد لله تعالى لان الايمان والحالة هذه ممتنع اذ
لو امن لانقلب علم الله تعالى جهلا واذا كان ممتنعا فلا يصح ارادته بالاتفاق منا ومنهم كما قال في
المحصول قال ولان الارادة صفة من شانها ترجيح احد الجايزين على الاخر وقد اشار المصنف الى
هذا الدليل بقوله لما عرفت ولم يتقدم له في المنهاج ذكر وقد قرره كثير من الشراح على غير هذا الوجه
فانهم استدلوا على عدم ارادته بعدم وقوعه وهذا مصادرة على المطلوب كما تقدم الثاني
ان السلطان اذا انكر على السيد ضرب عبده فاعتذر اليه بانه يامره فلا يمتثل يامره
بين يديه اظهارا للتمرد فان هذا الامر لا ارادة معه لان العاقل لا يريد تكذيب نفسه ولقايل
ان يقول العاقل ايضا لا يطلب تكذيب نفسه فلو كان هذا الدليل صحيحا لكان الامر
بمعزل عن الطلب وليس كذلك عند المصنف فالموجود من السيد انما هو صيغة الامر لا حقيقة
الامر واستدل الشيخ ابو اسحق في شرح اللمع بان الدين الحال مامور بقضايه ولو حلف

ليفعلنه غدا ان شا الله فانه لا يحنث فدل على ان الله تعالى ما شاءه فثبت الامر بدون المشية
قوله واعترف ابو علي وابنه اي ابو هاشم بان الطلب غير الارادة ولكن شرطا في دلالة الصيغة
على الطلب ارادة المامور به فلا يوجد الامر الذي هو الطلب الا ومعه الارادة وتابعهما
ابو الحسين والقاضي والقاضي عبد الجبار قال ابن برهان لنا لا بد من ارادات ارادة احداث
الصيغة وهي شرط اتفاق وارادة صرف اللفظ عن غير جهة الامر الى جهة الامر شرطها
المتكلمون دون الفقها وارادة الامتثال وهي محل النزاع بيننا وبين ابي علي وابنه وقد ذكر
هذه الثلاث ايضا الامام والغزالي وغيرهما واحتج ابو علي ومن تبعه على اشتراط الارادة
بان الصيغة كما ترد للطلب قد ترد للتهديد كقوله تعالى اعملوا ما شئتم مع ان التهديد ليس
فيه طلب فلا بد من مميز بينهما ولا مميز سوى الارادة والجواب ان الصيغة لو كانت مشتركة
لاحتيج الى المميز لكنها حقيقة في الوجوب مجاز في التهديد فاذا وردت فيجب الحمل على المعنى
الحقيقي عند عدم القرينة الصارفة الى غيره لان دلالة الالفاظ على المعاني تابعة للوضع فحيث
الوضع ثبتت الدلالة كساير الالفاظ فهذا القيد وهو كونه حقيقة في الايجاب مجازا في التهديد
كاف في التمييز قال الفصل الثاني في صيغته وفيه مسايل الاولى ان
صيغة افعل ترد لستة عشر معنى الاول الايجاب واقيموا الصلوة الثاني الندب
فكاتبوهم ومنه كل مما يليك الثالث الارشاد فاستشهدوا واشهدوا الرابع الاباحة
كلوا الخامس التهديد اعملوا ما شئتم ومنه قل تمتعوا السادس الامتنان كلوا مما رزقكم الله
السابع الاكرام ادخلوها الثامن التسخير كونوا قردة التاسع التعجيز فاتوا بسورة
العاشر الاهانة ذق انك الحادي عشر التسوية اصبروا او لا تصبروا الثاني عشر الدعا
اللهم اغفر لي الثالث عشر التمني الا ايها الليل الطويل الا انجلي الرابع عشر الاحتقار
بل القوا الخامس عشر التكوين كن فيكون السادس عشر الخبر فاصنع ما شئت وعكسه والوالدات
يرضعن لا تنكح المراة المراة اقول لما تقدم ان الامر هو القول الطالب للفعل
شرع في ذكر صيغته وهو افعل وما يقوم مقامها اسم الفعل والمضارع المقرون باللام والضمير
في صيغته اما عايد الى الامر او الى القول الطالب وهو الاقرب وهذه الصيغة ترد لستة
عشر معنى يمتاز بعضها عن بعض بالقراين وقال في المحصول لخمسة عشر وجعل السادس عشر
مسيلة مستقلة وبان ان اطلاقها على ما عدا الايجاب من هذه المعاني مجاز لا بد فيه

من علاقة

من علاقة وسنذكر ذلك محررا في موضعه فاعلمه فان بعض شراح المحصول قد تعرض
لذلك فغلط في كثير منه غلطا يظهر بالتامل الاول الايجاب كقوله تعالى واقيموا الصلوة
الثاني الندب كقوله تعالى فكاتبوهم ومنه اي من الندب التاديب كقوله عليه الصلاة
والسلام كل مما يليك فان الادب مندوب اليه وعبارة المحصول وتقرب منه وانما نص على انه
منه لان الامام قد نقل عن بعضهم انه جعله قسما اخر والفرق بينهما هو الفرق ما بين العام والخاص
لان الادب متعلق بمحاسن الاخلاق والمندوب اعم وقد نص الشافعي رضي الله عنه على ان
الاكل مما لا يليه حرام ذكر ذلك في الربع الاخير من كتاب الام في باب صفة نهي النبي صلى الله عليه وسلم
وهو بعد باب من ابواب الصوم وقبل باب من ابواب ابطال الاستحسان فقال ما نصه فان
اكل مما لا يليه او من راس الطعام او عرس على قارعة الطريق اي نزل ليلا اثم بالفعل الذي
فعله اذا كان عالما بما نهى النبي صلى الله عليه وسلم هذا لفظ الشافعي بحروفه ومن الام نقلته ونص
في البويطي في الباب المذكور على نحو ذلك ايضا وكذلك في الرسالة قبيل باب اصل العلم الثالث
الارشاد كقوله تعالى واستشهدوا واشهدوا في قوله تعالى واشهدوا اذا تبايعتم والفرق بين الندب والارشاد
على ما قاله في المحصول تبعا للمستصفى ان المندوب مطلوب لثواب الاخرة والارشاد لمنافع الدنيا
اذ ليس في الاشهاد على البيع ولا في تركه ثواب والعلاقة التي بين الواجب وبين المندوب والارشاد
هي المشابهة المعنوية لاشتراكهما في الطلب الرابع الاباحة كقوله تعالى كلوا واشربوا
ولا تسرفوا هكذا قرره وفيه نظر فان الاكل والشرب واجبان لاحيا النفس فالصواب
حمل كلام المصنف على ارادة قوله تعالى كلوا من الطيبات ثم انه لا بد ان تكون الاباحة معلومة من غير الامر
حتى تكون قرينة لحمله على الاباحة كما وقع العلم به هنا والعلاقة في الاذن وهي مشابهة معنوية ايضا
الخامس التهديد كقوله تعالى اعملوا ما شئتم واستفزز من استطعت منهم ومنه اي
ومن التهديد الانذار كقوله تعالى قل تمتعوا فان مصيركم الى النار وعبارة المحصول وتقرب منه
وانما نص عليه لان جماعة جعلوه قسما اخر والفرق بينهما ما قاله الجوهري في الصحاح فانه ذكر في
باب الدال ان التهديد هو التخويف ثم ذكر في باب الراء ان الانذار هو الابلاغ ولا يكون الا في التخويف
هذا كلامه فقوله تعالى قل تمتع امر بابلاغ هذا الكلام المخوف الذي عبر عنه بالامر وهو تمتع
فيكون امرا بالانذار وقد فرق الشارحون بفروق اخرى لا اصل لها فاجتنبها والعلاقة التي بينه
وبين الايجاب هي المضادة لان المهدد عليه اما حرام او مكروه السادس الامتنان كقوله تعالى

واستفزز
قوله

كلوا مما رزقكم الله والفرق بينه وبين الاباحة ان الاباحة هي الاذن المجرد والامتنان لا بد من اقتران
به ذكر احتياجنا اليه او عدم قدرتنا عليه ونحوه كالتعرض في هذه الاية الى ان الله تعالى
هو الذي رزقه وفرق بعضهم بان الاباحة تكون في الشي الذي سيوجد بخلاف الامتنان والعلاقة
هي مشابهة الايجاب في الاذن لان الامتنان انما يكون فيما اذن فيه **السابع** الاكرام كقوله
تعالى ادخلوها بسلام امنين فان قرينة قوله بسلام امنين تدل عليه والعلاقة هي المشابهة في
الاذن ايضا **الثامن** التسخير كقوله تعالى كونوا قردة خاسئين والفرق بينه وبين التكوين الاتي
ان التكوين سرعة الوجود عن العدم وليس فيه انتقال من حالة الى حالة والتسخير هو الانتقال الى
حالة ممتهنة اذ التسخير لغة هو الذلة والامتهان في العمل ومنه قوله تعالى سبحان الذي سخر
لنا هذا اي ذلله لنركبه وقولهم فلان سخره السلطان والباري تعالى خاطبهم بذلك
في معرض التذليل والعلاقة فيه وفي التكوين هي المشابهة المعنوية وهي التحتم في وقوع هذه
وفي فعل الواجب وقد يقال العلاقة فيهما هو الطلب والتعبير بالتسخير صرح به القفال
في كتاب الاشارة ثم الغزالي في المستصفى ثم الامام واتباعه وادعى بعض الشارحين ان
الصواب التسخير وهو الاستهزاء ومنه قوله تعالى لا يسخر قوم من قوم وهذا عجيب فان
فيه ذهولا عن المدلول السابق لدى ذكرته وتغليطا لهؤلاء الايمة وتكرارا لما يأتي فان
الاستهزاء لا يخرج عن الاهانة او الاحتقار وكلاهما سيأتي **التاسع** التعجيز كقوله تعالى
فاتوا بسورة والعلاقة بينه وبين الايجاب هي المضادة لان التعجيز انما هو في الممتنعات
والايجاب في الممكنات **العاشر** الاهانة كقوله تعالى ذق انك انت العزيز الكريم والعلاقة
فيه وفي الاحتقار هي المضادة لان الايجاب على العباد تشريف لما فيه من تاهيلهم لخدمته
اذ كل احد لا يصلح لخدمة الملك ولما فيه من رفع درجاتهم قال صلى الله عليه وسلم وما تقرب
الي المتقربون بمثل اداء ما افترضت عليهم **الحادي عشر** التسوية بين الشيئين كقوله تعالى اصبروا
او لا تصبروا سواء عليكم وعلاقته هي المضادة ايضا لان التسوية بين الفعل والترك مضادة
لوجوب الفعل **الثاني عشر** الدعا كقول القايل اللهم اغفر لي والعلاقة فيه وفيما بعده ما عدا
الاخير هو الطلب وقد يقوم لبعضها علاقة اخرى **الثالث عشر** التمني كقول امرء القيس
الا ايها الليل الطويل الا انجلي بصبح وما الاصباح منك بامثل وانما جعل المصنف هذا الشاهد
متمنيا ولم يجعله مترجيا لان الترجي يكون في الممكنات والتمني في المستحيلات وليل المحب لطوله

كانه

كانه مستحيل الانجلا ولهذا قال الشاعر وليل المحب بلا اخر فلذلك جعله متمنيا **الرابع عشر**
الاحتقار كقوله تعالى حكاية عن موسى لخطاب السحرة بل القوا ما انتم ملقون يعني ان السحر
في مقابلة المعجزة حقير والفرق بينه وبين الاهانة ان الاهانة انما تكون بقول او فعل
او ترك قول او ترك فعل كترك اجابته والقيام له عند سبق عادته ولا يكون بمجرد الاعتقاد والاحتقار
قد يحصل بمجرد الاعتقاد فان من اعتقد في شي انه لا يعبا به ولا يلتفت اليه يقال انه احتقره
ولا يقال اهانه والحاصل ان الاهانة هو الايلام لقوله ذق والاحتقار عدم المبالاة كقوله
بل القوا **الخامس عشر** التكوين كقوله تعالى كن فيكون **السادس عشر** الخبر كقوله صلى الله عليه
وسلم اذا لم تستح فاصنع ما شئت اي صنعت ما شئت وقيل المعنى اذا لم تستحي من شي لكونه
جايزا فاصنعه اذ الحرام يستحى منه بخلاف الجايز **قوله** وعكسه اي ان الخبر قد يستعمل لارادة
الامر كقوله تعالى والوالدات يرضعن اي ليرضعن قال في المحصول والسبب في جواز هذا
المجاز ان الامر والخبر يدلان على وجود الفعل واراد ان بين المعنيين مشابهة في المعنى
وهي المدلولية فلهذا يجوز اطلاق اسم احدهما على الاخر **قوله** ولا تنكح المراة المراة يعني ان
الخبر قد يقع موقع النهي ايضا كما يقع موقع الامر كقوله صلى الله عليه وسلم لا تنكح المراة المراة
ولا المراة نفسها فان المراد منه النهي وصيغته صيغة الخبر لكونه مضموم الحاء اذ لو كان نهيا
لكان مجزوما مكسورا على اصل التقا الساكنين واهمل المصنف عكس هذا القسم تبعا لصاحب الحاصل
وقد ذكره الامام ومثله بقولك لا تقعد فيه نظر قال ووجه المجاز ان النهي وهو الخبر النافي يدلان
على عدم الفعل **قال الثانية** انه حقيقة في الوجوب مجاز في الباقي وقال ابو هاشم
انه للندب وقيل للاباحة وقيل مشترك بين الوجوب والندب وقيل للقدر المشترك بينهما
وقيل لاحدهما ولا نعرفه وهو قول الحجة وقيل مشترك بين الثلثة وقيل بين الخمسة **اقول**
اتفقوا على ان صيغة افعل ليست حقيقة في جميع المعاني المتقدمة لان التسوية مثلا ونحوها
انما استفدناها من القراين لا من الصيغة قال في المحصول وانما وقع الخلاف في الاحكام الخمسة
التي هي الايجاب والندب والاباحة والكراهة والتحريم ووجه دلالة افعل على الكراهة
والتحريم انه تستعمل في التهديد كما تقدم والتهديد يستدعي ترك الفعل فيكون اما حراما
او مكروها لكن دعوى الامام حصر الخلاف في الخمسة ممنوع لما سيأتي في اخر المسلة والخلاف
الناشي من هذه **الخمسة** كثير وحكى المصنف منه ثمانية مذاهب تبعا للامام الاول

له ... بين
باللهم

انه حقيقة في الوجوب فقط وصححه المصنف وابن الحاجب ونقله في المحصول عن اكثر الفقهاء
والمتكلمين قال وهو الحق وفي الاحكام للآمدي والبرهان لامام الحرمين انه مذهب الشافعي
وفي شرح اللمع للشيخ ابي اسحق الشيرازي انه الذي املاه الاشعري على اصحاب ابي اسحق
الاسفرايني ببغداد لكن هل يدل على الوجوب بوضع اللغة ام بوضع الشرع فيه مذهبان حكاهما
في شرح اللمع المذكور الاول وهو كونه بالوضع نقله في البرهان عن الشافعي واختار هو
انه بالشرع وفي المستوعب قول ثالث انه بالعقل ولعله يأول بقول قد جزم الامام في
المحصول والمنتخب في اثناء الاشتراك ان الماضي مشترك بين الخبر والدعاء نحو غفر الله لزيد
فلم يجعل الماضي حقيقة في الدعاء ولم يجعل الامر حقيقة فيه الثاني انه حقيقة في الندب ونقله
الغزالي في المستصفى والآمدي في كتابيه قولا للشافعي ونقله المصنف عن ابي هاشم وليس
مخالفا لما نقله عنه صاحب المعتمد كما ظنه بعض الشارحين فافهمه الثالث انه حقيقة في
الاباحة لان الجواز محقق والاصل عدم الطلب الرابع انه مشترك بين الوجوب والندب
وجزم به الامام في المنتخب وكذلك صاحب التحصيل كلاهما في اثناء الاشتراك وهذا
المذهب نقله الآمدي في منتهى السول عن الشيعة ونقل في الاحكام عنهم انه مشترك
بينهما وبين الارشاد الخامس انه حقيقة في القدر المشترك بينها وهو الطلب وفي المستوعب
للقيرواني والمستصفى للغزالي ان الشافعي نص على ان الامر متردد بين الوجوب والندب
وهذا محتمل لهذا المذهب ولما قبله السادس انه حقيقة في احدهما اي الوجوب او
الندب ولكن لا نعرف هل هو حقيقة في الوجوب مجاز في الندب او بالعكس ونقله المصنف
عن حجة الاسلام الغزالي تبعا لصاحب الحاصل وليس كذلك فان الغزالي نقل في المستصفى
عن قوم انه حقيقة في الوجوب فقط وعن قوم انه حقيقة في الندب فقط وعن قوم انه مشترك
بينهما كلفظ العين ثم نقل عن قوم التوقف بين هذه المذاهب الثلاث قال وهو المختار ونقله
في المحصول عنه على الصواب وقال في المنخول وظاهر الامر الوجوب وما عداه فالصيغة
مستعارة فيه هذا لفظه وهو مخالف لكلامه في المستصفى السابع انه مشترك بين الثلاثة
وهي الوجوب والندب والاباحة وقيل انه مشترك بينها ولكن بالاشتراك المعنوي وهو
الاذن حكاهما ابن الحاجب الثامن انه مشترك بين الخمسة وهذا محتمل لامرين احدهما
ان يكون مراده الخمسة المذكورة في كلامه والا لعرفه ارادته في المذهب الذي قبله وهو الاشتراك

بين الثلاثة

بلغ

بين الثلاثة ولانه مصرح به في بعض النسخ فقال بين الخمسة الاول فان اراده فهو صحيح صرح
به العالمي والغزالي في المستصفى فقال ما نصه كالوجوب والندب والارشاد والاباحة
والتهديد خمسة وجوه محصلة ثم قال فقال قوم هو مشترك بين هذه الوجوه الخمسة
كلفظ العين والقرء هذا لفظه وترجمته وهو ترجمة المصنف بعينه والثاني ان يكون
مراده الاحكام الخمسة وهي عبارة الحاصل يعني الخمسة المعهودة وهي الوجوب والندب والاباحة
والكراهة والتحريم وقد تقدم ان دلالتها على الكراهة والتحريم لكونها تستعمل في التهديد
والتهديد يستدعي ترك الفعل المنقسم الى الحرام والمكروه فان اراد هذه الخمسة فهو صحيح
ايضا صرح به الامام في المحصول وذكر الآمدي في الاحكام بالمعنى ونقله امام الحرمين في البرهان
عن الشيخ ابي الحسن الاشعري فقال ذهب الشيخ الى التردد بين هذه الامور وقال قائلون
لكونه مشتركا وقائلون لكونه موضوعا لواحد منها ولا ندريه هذا معنى كلامه ونقل ابن برهان
في الوجيز عن الاشعري انه مشترك بين الطلب والتهديد والتعجيز والاباحة والتكوين وقد
استفدنا من كلام العالمي والغزالي انه حقيقة في الارشاد وحكاه في الاحكام ايضا واستفدنا من كلام
ابن برهان انه حقيقة في التعجيز والتكوين ايضا والامام في ~~الاحكام~~ جعل الخلاف عن ذلك
كله كما تقدم وذهب الابهري في احد قوليه على ما حكاه في المستوعب الى ان امر الله تعالى للوجوب
وامر رسوله للندب وصحح الآمدي التوقف لكن بين الوجوب والندب والارشاد كما صرح به في
الاحكام لاشتمال الثلاثة على طلب الفعل ونفيا عداها وقد نقلت عن الشيعة مذاهب اخرى غير ما
تقدم وكذلك عن الاشعري لكن اتفق جمهورهم على ان مذهبه التوقف بين امور ويعبر عنه ايضا بان
الامر ليست له صيغة تخصه قال في البرهان والمتكلمون من اصحابنا مجمعون على اتباعه في الوقف
بلغ ولم يتابع الشافعي على الوجوب الا الاستاذ قال لنا وجوه الاول قوله تعالى ما
منعك الا تسجد اذ امرتك ذم على ترك المامور فيكون واجبا الثاني قوله تعالى اذا قيل لهم اركعوا لا
يركعون قيل ذم على التكذيب قلنا الظاهر انه للترك والويل للمكذبين قيل العلة قرينة اوجبت
قلنا رتب الذم على ترك مجرد افعل الثالث تارك الامر مخالف له كما ان الاتي به موافق والمخالف
على صدد العذاب لقوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره ان تصيبهم فتنة او يصيبهم عذاب
اليم قيل الموافقة اعتقاد حقية الامر والمخالفة اعتقاد فساده قلنا ذلك لدليل الامر لا له قيل
الفاعل ضمير والذين مفعول قلنا الاضمار خلاف الاصل ومع هذا فلابد له من مرجع قيل الذين
يتسللون قلنا هم المخالفون فكيف يومرون بالحذر عن انفسهم وان سلم فيضيع قوله ان تصيبهم

فمنه قيل فليحذر لا يوجب قلنا الحسن وهو دليل قيام المقتضى فيل عن امره لا يعم قلنا عام لجواز
الاستثنا الرابع تارك الامر عاص لقوله تعالى افعصيت امري لا يعصون الله ما امرهم
والعاصي يستحق النار لقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم خالدين فيها ابدا فلو لم
كان العصيان ترك الامر لتكرر قوله تعالى ويفعلون ما يؤمرون قلنا الاول اما ماض او حال
والثاني مستقبل قيل المراد الكفار لقرينة الخلود قلنا الخلود المكث الطويل الخامس
انه عليه السلام احتج لذم ابي سعيد الخدري على ترك استجابته مصليا بقوله استجيبوا
لله وللرسول اذا دعاكم اقول استدل المصنف على ان صيغة افعل حقيقة في الوجوب
بخمسة اوجه الاول ان الله سبحانه ذم ابليس على المخالفة قوله اسجدوا فقال ما منعك الا تسجد
اذ امرتك لان هذا الاستفهام ليس على حقيقته فانه تعالى عالم بالمانع فتعين ان يكون للتوبيخ
والذم واذا ثبت الذم على ترك المامور ثبت ان الامر للوجوب اذ لو لم يكن لكان لابليس ان
يقول انك ما الزمتني فيعم الذم وايضا لو لم يكن لم يذم عليه لان غير الواجب لا يذم تاركه
الدليل الثاني قوله تعالى واذا قيل لهم اركعوا لا يركعون اي صلوا وتقريره كما قبله اعترض
الخصم بامرين احدهما لا نسلم ان الذم على ترك المامور بل على تكذيب الرسل في التبليغ بدليل
قوله ويل يومئذ للمكذبين قلنا الظاهر ان الذم على الترك لانه مرتب عليه والترتيب يشعر بالعلية
والويل على التكذيب لما قلناه وايضا فالتكثير القايد في كلام الله تعالى وحينئذ فان صدر الترك
والتكذيب من طايفتين عذبت كل منهما على ما فعلته وان صدر امن طايفة واحدة عذبت عليهما
معا فان الكافر عندنا يعاقب على الفروع كالاصول الثاني سلمنا ان الذم على الترك لكن الصيغة
تفيد الوجوب اجماعا عند انضمام قرينة اليها فلعل الامر بالركوع قد اقترن به ما يقتضي الاجابة
وجوابه ان الله تعالى رتب الذم على مجرد افعل فدل على انه منشا الذم لا القرينة الدليل
الثالث تارك الامر اي المامور به مخالف لذلك الامر لان الاتي بالمامور به موافق والمخالف ضد
الموافق فاذا ثبت ان الاتي موافق ثبت ان التارك مخالف والمخالف للامر على صدد العذاب
لقوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره ان تصيبهم فتنة او يصيبهم عذاب اليم امر الله تعالى
مخالف امره بالحذر عن العذاب بقوله فليحذر والامر بالحذر عنه انما يكون بعد قيام المقتضي
لنزوله واذا ثبت المقدمتان ثبت ان تارك الامر على صدد العذاب ولا معنى للوجوب الا
هذا واعترض الخصم باربعة اوجه مرتبة بالترتيب الجدلي احدها وهو اعتراض على

المقدمة

٧

المقدمة الاولى لا نسلم ان موافقة الامر عبارة عن الاتيان بمقتضاه حتى يتم ما قلتم بل الموافقة عبارة
عن اعتقاد حقيقة الامر اي كونه حقا صدقا واجبا قبوله وعلى هذا فالمخالفة عبارة عن اعتقاد بطلانه
وكذبه لا ترك الامر قلنا فرق بين الامر وبين الدليل الدال على ان ذلك الامر حق وهو المعجز الدالة
على صدق الرسول فاعتقاد حقيقة الامر موافقة الدليل الدال على ان ذلك الامر حق لا موافقة
الامر فان موافقة الشيء عبارة عما يستلزم تقرير مقتضاه فان دل على كون الشيء صدقا
كان لذلك الامر موافقته هي اعتقاد الحقية وان دل على ايقاع الفعل كالامر فموافقته هي الاتيان
بذلك الفعل الثاني وهو اعتراض على المقدمة الثانية لا نسلم ان الاية تدل على انه تعالى امر
المخالفين بالحذر بل انه تعالى امر بالحذر عن المخالفين فيكون فاعل قوله فليحذر ضميرا والذين يخالفون
مفعول به وجوابه من وجهين احدهما ولم يذكره في المحصول ان الاضمار على خلاف الاصل الثاني
انه لا بد للضمير من اسم ظاهر يرجع اليه وهو مفقود هنا فان قيل يعود على الذين يتسللون
قلنا الذين يتسللون هم المخالفون لان المنافقين كان يثقل عليهم المقام في المسجد واستماع الخطبة
فكانوا يلوذون بمن يستاذن للخروج فاذا له انسلوا معه فنزلت هذه الاية واذا كان كذلك
فلو امر المتسللون بالحذر عن الذين يخالفون لكانوا قد امروا بالحذر عن انفسهم سلمنا هذا لكن
لا يلزم منه ان يصير التقدير فليحذر الذين يتسللون منكم لواذا الذين يخالفون وحينئذ فيكون
لفظ الحذر قد استوفى فاعله ومفعوله وليس هو مما يتعدى الى مفعولين فيصير قوله تعالى
ان تصيبهم فتنة ضايعا ليس له تعلق بما قبله ولا بما بعده فان قيل يكون مفعولا لاجله فان الحذر لاجل
اصابة ذلك قلنا اجاب بعضهم بانه لو كان كذلك لوجب الاتيان باللام لانه غير متحد في الفاعل
لان الحذر هو فعل المتسللين والاصابة فعل الفتنة او فعل الله تعالى وهذا الجواب
مردود فان القاعدة النحوية انه لا يجب الاتيان بالجار اذا كان المجرور ان او ان لحو عجبت
من انك قايم ومن ان تقوم فيجوز حذف من الموضعين بل الجواب انه لو كان مفعولا
لاجله لكان مجامعا للحذر لان الفعل يجب ان يجامع علته واجتماعهما مستحيل لان الفعل انما
يجب انصاعه بتوهم الهلاك او لان الفاعل ضمير يعود على المتسللين فانه لو كان كذلك لوجب ابرازه
فيقال فليحذروا ولانه عايد على جمع سلمنا لكن يحذر الناس عنهم لما وقع عن الملح في الذم
من يحذرهم انفسهم ويستلزمه ايضا بخلاف يحذر انفسهم فانه لا يستلزم يحذر الغير منهم
الاعتراض الثالث وهو اعتراض على المقدمة الثالثة ايضا وتقريره ان يقال سلمنا

اذن

وفي ترك قوله المتسللين عن حضور المتوهم

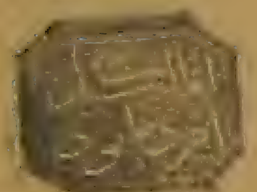
انه قوله فليحذر امر للمخالفين وانه لا حصر في الآية ولكن لم قلتم انه لو وجب عليه الحذر اقتضى ما في الباب
انه ورد الامر به وكون الامر للوجوب هو محل النزاع قلنا نحن لا ندعي انه يدل على وجوب الحذر
ولكن يدل على حسنه وحسن الحذر من العذاب دليل قيام المقتضي للعذاب لانه لو لم يوجد المقتضي
لكان الحذر عنه سفها وعبثا وذلك محال على الله تعالى واذا ثبت وجود المقتضي ثبت ان الامر للوجوب
لان المقتضي للعذاب هو ترك الواجب دون المندوب الرابع وهو ايضا اعتراض على المقدمة
الثانية ان قوله عن امره مفرد فيفيد ان امرا واحدا للوجوب ونحن نسلمه ولا يفيد كون جميع
الاوامر كذلك مع ان المدعى هو الثاني واجاب في المحصول بثلثة اوجه احدها
وعليه اقتصر المصنف انه عام بدليل جواز الاستثناء فانه يصح ان يقال فليحذر الذين يخالفون
عن امره الا الامر الفلاني وسيأتي ان معيار العموم جواز الاستثناء الثاني انه تعالى رتب استحقاق
العقاب على مخالفة الامر وترتيب الحكم على الوصف مشعر بالعلية الثالث انه انما استحق
العقاب في بعض الصور لعدم المبالاة وهو موجود في الباقي الدليل الرابع تارك الامر المامور به
عاص لقوله تعالى حكاية عن قول موسى لاخيه هرون عليهما السلام افعصيت امري وقوله تعالى
لا يعصون الله ما امرهم وكل عاص يستحق النار لقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم
خالدين فيها ابدا عبر بمن التي للعموم فدل على ما قلناه فينتج ان تارك الامر يستحق النار ولا
معنى للواجب الا ذلك وقد جعل المصنف كبرى الشكل الاول مهملة فقال والعاصي يستحق النار
مع ان شرطها ان تكون كلية فالصواب ان يقول وكل عاص كما قررناه اعترض الخصم
بوجهين احدهما لا نسلم المقدمة الاولى لانه لو كان العصيان عبارة عن ترك المامور به لكان
قوله تعالى لا يعصون الله ما امرهم معناه لا يتركون اي يفعلون فيكون قوله بعد ذلك ويفعلون
ما يؤمرون تكرارا وجوابه ان الامر المذكور اولا للماضي او الحال والامر المذكور ثانيا
للاستقبال فلا تكرار وتقدير الآية لا يعصون الله ما امرهم به في الماضي او الحال ويفعلون ما
يؤمرون به في الاستقبال هذا هو الصواب في تقريره على ما اراد المصنف فاعتمده ولك ان
تقول النزاع في ان تارك الامر عاص ام لا واما العكس وهو ان العصيان ترك الامر فليس
النزاع فيه ودعواه باطلة لان العصيان قد يكون بترك الامر وقد يكون بترك الفعل الواجب
ابتداء وقد يكون بارتكاب النهي وعند ذلك فالصواب ان يقول في تقرير الاعتراض
قيل لو كان تارك الامر عاصيا بدلا عن قوله لو كان العصيان ترك الامر وايضا فينبغي ان يقول في

الجواب

الجواب قلنا الاول ماض والثاني حال ومستقبل لان الثاني مضارع وهو يصلح للحال والاستقبال
والاول لا يصلح لكونه ماضيا ولم يتعرض في المحصول لذكر الحال الاعتراض الثاني لا نسلم المقدمة
الثانية لان المراد بالعصاة في الآية هم الكفار لا تاركوا الامر لقرينة الخلود فان غير الكافر لا يخلد في
النار كما تقرر في علم الكلام وجوابه ان الخلود لغة هو المكث الطويل سواء كان دائما او غير دائم
اي يكون حقيقة في القدر المشترك حذرا من الاشتراك والمجاز يدل على ما قلناه قولهم خلد الله ملك الامير
الدليل الخامس ان النبي صلى الله عليه وسلم دعا ابا سعيد الخدري وهو في الصلوة فلم يجبه فقال ما منعك ان
تجيب وقد سمعت الله تعالى يقول يا ايها الذين امنوا استجيبوا الآية وهذا الاستفهام ليس على حقيقته
لانه عليه الصلوة والسلام علم انه في الصلاة كما نقله ابن برهان وغيره فتعين ان يكون للتوبيخ والذم
وحينئذ فالذم عند ورود مجرد الامر دليل على انه للوجوب واعلم ان المصنف ذكر ان ابا سعيد
هذا هو الخدري وهو غلط تبع فيه صاحب الحاصل وصاحب الحاصل تبع الامام في المحصول والامام تبع
الغزالي في المستصفى والصواب انه ابو سعيد ابن المعلى كذا وقع في صحيح البخاري في اول
كتاب التفسير وفي سنن ابي داود في الصلوة وفي جامع الاصول في كتاب الفضائل وفي غيرها ايضا
واسمه الحرث ابن اوس ابن المعلى الانصاري الخزرجي الزرقي واسم الخدري سعد ابن مالك ابن سنان
من بني خدرة انصاري خزرجي ايضا وقد وقع على الصواب في بعض نسخ الكتاب وهو من اصلاح الناس
قال احتج ابو هاشم بان الفارق بين السوال والامر هو الرتبة والسوال للندب فكذا الامر قلنا السوال
للايجاب وان لم يتحقق وبان الصيغة لما استعملت فيهما والاشتراك والمجاز خلاف الاصل فيكون حقيقة في القدر
المشترك قلنا يجب المصير الى المجاز لما بينا من الدليل وبان تعرف مفهومها لا يمكن بالعقل والنقل لانه لم يتواتر
والاحاد لا تفيد القطع قلنا المسئلة وسيلة الى العمل فيكفيها الظن وايضا تعرف بتركيب عقلي من مقدمات
نقلية كما سبق اقول ذكر المصنف هنا ادلة ثلثة واختلفت النسخ في التعبير عن المحتج بها ففي اكثرها
احتج ابو هاشم كما ذكرنا وهو غير مستقيم لان الثالث لا يطابق مذهبه ولا الثاني على احد التقديرين الاتيين
وفي بعضها احتج المخالف وهو صحيح مطابق لتعبير الامام وفي بعضها احتجوا وهو قريب مما قبله وهاتان من اصلاح
الناس الدليل الاول وهو احتجاج ابي هاشم على ان افعل حقيقة في الندب وتقريره ان اهل اللغة قالوا لا فارق
بين السوال والامر الا في الرتبة فقط اي ان رتبة الامر اعلى من رتبة السائل والسوال انما يدل على الندب
فكذلك الامر لان الامر لو دل على الايجاب لكان بينهما فرق اخر وهو خلاف ما نقلوه وجوابه ان السوال
يدل على الايجاب ايضا لان اهل اللغة وضعوا افعل لطلب الفعل مع المنع من الترك عند من يقول الامر

للايجاب وقد استعملها السايل لكن لا يلزم منه الوجوب اذ الوجوب لا يثبت الا بالشرع فكذلك لا يلزم
المسول القبول من السايل ولقايل ان يقول على تقدير ان يدل السوال على الايجاب فيلزم ان يفرق
من وجه اخر لان ايجاب الامر دال على الوجوب بخلاف ايجاب السوال وقد يجاب بان المعنى بالمرتبة هو
كون ايجاب الامر يقتضي الوجوب بخلاف السوال وفيه نظر فانهما مدلولان متغايران ولك ان تمنع
ما ذكره من تفريقه بالرتبة فانه مذهب المعتزلة كما تقدم بل الفرق ان السوال امر صادر من المحتاج الى
الامر اعم وقد يترتب الوجوب على ايجاب السوال كسوال العطشان وقد لا يترتب على ايجاب الامر
كطلب السيد من عبده ما لا يقدر عليه فتلخص انهما سوا في الايجاب والوجوب **قوله** وبان الصيغة معطوف
على قوله بان الفارق وتقريره من وجهين احدهما ان الصيغة قد استعملت في الوجوب كقوله تعالى
اقيموا الصلوة وفي الندب كقوله تعالى فكاتبوهم فان كانت موضوعة لكل منهما لزم الاشتراك
او لاحدهما فقط فيلزم المجاز فيكون حقيقة في القدر المشترك وهو طلب الفعل دفعا للاشتراك
والمجاز وعلى هذا التقرير يكون دليلا ~~في القدر المشترك وهو طلب الفعل~~ للقايل بانها حقيقة في
القدر المشترك وهو مدلول كلام المصنف لكن عطفه على دليل ابي هاشم فاسد التقرير الثاني
وهو تقرير الامام واتباعه كلهم ان تضم الى التقرير الاول زيادة اخرى فنقول والدال على المعنى المشترك
وهو الاعم غير دال على الاخص فيكون لفظ الامر غير دال على الوجوب ولا على الندب بل على الطلب
وجواز الترك معلوم بالبراة الاصلية فتحصلنا على طلب الفعل مع جواز الترك ولا معنى للندب الا
ذلك وعلى هذا فيصح عطفه على دليل ابي هاشم لكنه بعيد من كلام المصنف وجوابه ان المجاز وان
كان على خلاف الاصل لكنه يجب المصير اليه اجماعا اذا دل عليه دليل وههنا كذلك للادلة
الخمسة التي اقمناها على انه حقيقة في الوجوب فقط **قوله** وبان تعرف هذا دليل الغزالي وموافقيه
على التوقف وقد تقدم ان عطفه على دليل ابي هاشم لا يصح وتقريره ان الطريق الى معرفته مدلول
افعل اما ان يكون بالعقل وهو محال لانه لا مجال له في اللغات واما بالنقل المتواتر وهو محال ايضا
والا لكان بديهيا حاصلا لكل احد من هذه الطايفة ولا يبقى بينهم نزاع واما بالاحاد وهو باطل
لان رواية الاحاد ان افادت فانما تفيد الظن والشارع انما اجاز الظن في المسايل العمليه وهي
في الفروع دون العلمية كقواعد اصول الدين وكذلك قواعد اصول الفقه كما نقله الابياري
شارح البرهان عن العلما قاطبة وذلك لفرط الاهتمام بالقواعد واذا انتفت طرق المعرفة
تعين التوقف واجاب المصنف بوجهين احدهما لا نسلم انها علمية لان المقصود من

كون

كون الامر للوجوب انما هو العمل به لا مجرد اعتقاده والعمليات مظنونة يكتفى فيها بالظن فكذلك
ما كان وسيلة اليها هذا هو الصواب في تقريره واما قول بعض الشارحين انه يكتفى فيها بالظن
مع كونها علمية لكونها وسيلة للعمل فباطل لان المعلوم يستحيل اثباته بطريق مظنونة وقد منع في المحصول
ايضا كونها علمية ولم يذكر تعليل المصنف بل قال لانا بينا انه لا يقين في المباحث اللغوية وذلك لتوقفها على
الاحتمالات العشرة ونفيها لا يثبت الا بالاصل الثاني انا لا نسلم الحصر لانا قد نعرفه بتركيب عقلي
من مقدمات نقلية كقولنا تارك الامر عاص وكل عاص يستحق النار فانه يدل على ان الامر للوجوب وقد
تقدم ذكره في الدليل الرابع من هذه المسئلة وكقولنا ان الجمع المحلى بالالف واللام يدخله الاستثنا
وان الاستثنا اخراج ما لولاه لوجب دخوله فانه يدل على ان الجمع المحلى للعموم كما تقدم في اخر الفصل الاول
من باب اللغات وذلك بالطريق الذي قلناه لان نفس المقدمتين نقليه وتركيبهما تركيب عقلي علم من العلوم

العقليه وعبر الامام في المحصول والمنتخب عن هذا القول بانه يعرف بدليل مركب من العقل والنقل فاورد
عليه ان هذا الدليل نقل محض لان المقدمتين نقليتان وحظ العقل انما هو بفطنته لاندراج الصغرى
في الكبرى فلذلك عدل صاحب الحاصل الى ما تقدم وتبعه عليه المصنف **وقول المصنف** كاستحق يحتمل
كلا من المثالين المتقدمين والاول اولى للتصريح به في الحاصل والمحصول ولكونه دليلا على نفس المسئلة التي
فيها ولانه اقرب وعن هذا الدليل جواب ثالث لم يذكره المصنف ينفع في مواضع وهو التزام
حصوله بالتواتر ولا يلزم منه رفع الخلاف لانه قد يصل الى بعضهم بكثرة المطالعة لافضيتهم ونوازعهم
وعدم اشتغال بذلك فيقع الخلاف ولقايل ان يقول ينبغي للمصنف على طريقته الجيد ان يقدم جواب
الثاني على الاول كما فعل في الحاصل والمحصول فيقول ولا لا نسلم الحصر سلمنا لكن المختار تعرفه بالاحاد
وذلك لان الثاني فيه تسليم الحصر فلا يحسن منه منعه بعد ذلك فان قيل دعواه انه يعلم بتركيب
عقلي من مقدمات نقلية لا تدفع السوال لان هذه المقدمات النقلية اما ان يكون نقلها بالتواتر او بالاحاد
ويعود السوال بعينه **وجوابه** باختيار التواتر ولا يلزم منه ان يعرف كل احد انه للوجوب وانما
يلزم ذلك ان لو كان التركيب العقلي ضروريا وهو ممنوع **قال الثالثة** الامر بعد التحريم بلغ
للوجوب وقيل للاباحة لنا ان الامر يفيده وورود بعد الحرمة لا يدفعه قيل فاذا حللتم فاصطادوا
للاباحة قلنا معارض بقوله فاذا انسلخ الاشهر الحرم فاقتلوا واختلف القايلون بالاباحة في
النهي بعد الوجوب **اقول** اذا فرعنا على ان الامر للوجوب فورد بعد التحريم ففيه مذهبان
اصحها عند الامام واتباعه ومنهم المصنف انه يكون ايضا للوجوب ونقله ابن برهان في الوجيز عن

القاضي والآمدي عن المعتزلة والثاني انه يكون للاباحة وهو الذي نص عليه الشافعي كما نقله العمراني
في كتاب المستوعب وابن التلمساني في شرح المعالم والاصفهاني في شرح المحصول ونقله ابن برهان
في الوجيز عن اكثر الفقهاء والمتكلمين ورجحه ابن الحاجب وتوقف امام الحرمين وصرح اصحابه الآمدي في
الاحكام ومع ذلك فله ميل الى الاباحة فانه قال عقبه واحتمال الاباحة ارجح نظرا الى الغلبة قال في
المحصول والامر بعد الاستيذان كالامر بعد التحريم وذلك بان استاذن على فعل شيء فقال له افعله
واستدل المصنف على الوجوب بان الامر يفيده اذ التقدير عليه ووروده بعد الحرمة ليس معارضا
حتى يدفع ما ثبت له لان الوجوب والاباحة منافيان للتحريم ومع ذلك لا يمتنع الانتقال من
التحريم الى الاباحة فكذلك الوجوب احتج الخصم بورودها للاباحة كقوله تعالى واذا حللتم فاصطادوا
فاذا قضيت الصلاة فانتشروا فاذا تطهرن فأتوهن فالآن باشروهن وفي الحديث كنت
نهيتكم عن زيارة القبور فزوروها وكنت نهيتكم عن ادخار لحوم الاضاحي فوق ثلاث فكلوا
وادخروا وجوابه ان هذه الادلة معارضة بقوله فاذا انسلخ الاشهر الحرم فاقتلوا المشركين
فان القتال فرض كفاية بعد ان كان حراما وكذلك قوله صلى الله عليه وسلم فاذا ادبرت الحيضة فاغسلي
عنك الدم وصلي فاذا تعارضا تساقطا وبقي دليلنا سالما عن المانع لتعيين الوجوب قوله واختلف
القائلون يعني ان القائلين بالاباحة في الامر الوارد بعد الحظر اختلفوا في النهي الوارد بعد الوجوب
فمنهم من طرد القياس وحكم بالاباحة لان تقدم الوجوب قرينة ومنهم من حكم بانه للتحريم كما لو ورد
ابتداء بخلاف الامر بعد التحريم والفرق من وجهين احدهما ان حمل النهي على التحريم يقتضي الترك
وهو على وفق الاصل لان الاصل عدم الفعل وحمل الامر على الوجوب يقتضي الفعل وهو خلاف الاصل
الثاني ان النهي لدفع المفسدة المتعلقة بالمنهي عنه والامر لتحصيل المصلحة المتعلقة بالمامور واعتناء
الشرع بدفع المفاسد اكثر من جلب المصالح واما القائلون بان النهي بعد التحريم للوجوب فلا
خلاف عندهم ان النهي بعد الوجوب للتحريم قال الرابعة الامر المطلق لا يفيد التكرار
ولا يدفعه وقيل للتكرار وقيل للمرة وقيل بالتوقف للاشتراك او الجهل بالحقيقة لنا تقييده
بالمرة والمرات من غير تكرار ولا نقض وانه ورد مع التكرار وعدمه فيجعل حقيقة في القدر
المشترك وهو طلب الاتيان دفعا للاشتراك والمجاز وايضا لو كان للتكرار لعم الاوقات فيكون
تكليفا بما لا يطاق وينسخه كل تكليف بعده لا يجامعه اقول اذا ورد الامر مقيدا بالمرة
او بالتكرار حمل عليه وان ورد مقيدا بصفة او شرط فسياتي انه يتكرر قياسا لا لفظا وان كان

مطلقا

مطلقا اي عاريا من هذه القيود ففيه مذاهب احدها انه لا يدل على التكرار ولا على المرة بل يفيد طلب
الماهية من غير اشعار بتكرار او مرة الا انه لا يمكن ادخال تلك الماهية في الوجود باقل من المرة الواحدة
فصارت المرة من ضروريات الاتيان بالمامور به لا جرم انه يدل عليها من هذا الوجه وهذا المذهب
اختاره الامام واتباعه ونقله عن الاقلين واختاره ايضا الآمدي وابن الحاجب والمصنف وعبر عن المرة
بقوله ولا يدفعه لانه لو كان للمرة لكان دافعا للتكرار لانهما متنافيان الثاني انه يدل على التكرار المستوعب
لزمان العمر وهو راي الاستاذ وجماعة من الفقهاء والمتكلمين لكن بشرط الامكان كما قاله الآمدي والثالث
يدل على المرة وهو قول اكثر اصحابنا كما حكاه الشيخ ابو اسحق الشيرازي في شرح اللمع ونقل العمراني
في المستوعب عن الشيخ ابي حامد انه مقتضى قول الشافعي الرابع انه مشترك بين التكرار والمرة
فيتوقف اعماله في احدهما على وجود القرينة الخامس انه لاحدهما ولا نعرفه فعلى هذا يتوقف
ايضا واختار امام الحرمين التوقف ونقل عنه ابن الحاجب المذهب الاول تبعا للآمدي وليس كذلك
فافهمه قوله لنا اي الدليل على ما قلناه من ثلثة اوجه احدها انه يصح ان يقال افعل ذلك مرة
او مرات وليس فيه تكرار ولا نقض اذ لو كان للمرة لكان تقييده بالمرة تكرارا وبالمرات نقضا ولو كان للتكرار
لكان تقييده به تكرارا وبالمرة نقضا وهذا الدليل لا يثبت به المدعى لان عدم التكرار والنقض قد لا يكون
لكونه موضوعا للماهية من حيث هي بل لكونه مشتركا او لاحدهما ولا نعرفه كما قد قيل به فيكون التقييد
للدلالة على احدهما الثاني ان الامر المطلق ورد تارة مع التكرار شرعا كآية الصلوة وعرفا
نحو احفظ دابتي وورد تارة للمرة شرعا كآية الحج وعرفا كقوله ادخل الدار فيكون حقيقة في القدر
المشترك بين التكرار والمرة وهو طلب الاتيان بالفعل مع قطع النظر عن التكرار والمرة لانه لو كان
حقيقة في كل منهما لزم الاشتراك وان كان في احدهما فقط لزم المجاز وهما خلاف الاصل وهذا الدليل
قد استعمله الامام واتباعه في مواضع كثيرة وفيه نظر لانه اذا كان موضوعا لمطلق الطلب ثم استعمل
في طلب خاص فقد استعمل في غير ما وضع له لان الاعم غير الاخص ولكنه مشتمل على ما وضع له فيجوز
على سبيل المجاز وايضا فلان الالفاظ موضوعة بازاء المعاني الذهنية كما تقدم فاذا استعمل
فيما تشخص منها في الخارج فيكون مجازا لانه غير ما وضع له فاستعمال الامر في المقيد بالتكرار والمرة
مجاز لما قلناه فقد فر من مجاز واحد فوقع في مجازين وهذا البحث يجري في ساير الالفاظ الموضوعة
لمعنى كلي وان كان مستبعدا لكن القواعد قد ادت اليه وقد صرح الآمدي في الاحكام بموافقة ما ذكرته
فقال في اوايل الكتاب في القسمة الثالثة جوابا عن سؤال ما نصه لانه لا يخفى ان حقيقة المطلق مخالفة

لحقيقة المقيد من حيث هما كذلك فاذا كان لفظ الدابة حقيقة في مطلق دابة فاستعماله في الدابة المقيدة
على الخصوص يكون استعمالا له في غير ما وضع له هذا اللفظ الثالث وهو دليل على ابطال التكرار
خاصة انه لو كان للتكرار لعم الاوقات كلها لعدم اولوية وقت دون وقت والتعميم باطل
بوجهين احدهما انه تكليف بما لا يطاق والثاني انه يلزم ان ينسخه كل تكليف يأتي بعده
لا يمكن ان يجامعه في الوجود لان الاستغراق الثابت بالاول يزول بالاستغراق الثابت
بالثاني وليس كذلك واحترز بقوله لا يجامعه عن نحو الصوم مع الصلوة ولك
ان تقول قد تقدم ان القائل بالتكرار يقول انه يشترط الامكان فلا يرد ما قاله من التكليف
بما لا يطاق قال قيل تمسك الصديق على التكرار بقوله واتوا الزكوة من غير نكير قلنا لعله بلغ
عليه الصلاة والسلام بين تكراره قيل النهي يقتضي التكرار فكذا الامر قلنا الانتهاء ابدا ممكن دون
الامتثال قيل لو لم يتكرر لم يرد النسخ قلنا وروده قرينة التكرار قيل حسن الاستفسار دليل
الاشتراك قلنا قد يستفسر عن افراد المتواطي اقول احتج من قال ان الامر يفيد التكرار
بثلثة اوجه الاول ان اهل الردة لما منعوا الزكوة تمسك ابو بكر الصديق رضي الله عنه في وجوب
تكرارها بقوله تعالى واتوا الزكوة ولم ينكر عليه احد من الصحابة قال في المحصول فكان ذلك اجماعا منهم
على انها للتكرار والجواب انه لعل النبي صلى الله عليه وسلم بين للصحابة ان هذه الاية للتكرار
فان قيل الاصل عدمه قلنا لما اجمعوا على التكرار مع ان الصيغة المجردة لا تقتضي ذلك كان بيانه
متعينا قلنا جمعا بين الادلة وهذا الدليل وجوابه يقتضيان ان الامام يسلم ان ذلك اجماع وهو مناقض
لما سيأتي من كونه ليس باجماع والوجه الثاني ان النهي يقتضي التكرار فكذلك الامر قياسا عليه والجامع
ان كلا منهما للطلب وجوابه ان الانتهاء عن الشيء ابدا ممكن لان فيه بقاء على العدم واما الامتثال
به ابدا فغير ممكن وهذا الكلام من المصنف مناقض لقوله بعد ذلك ان النهي كالامر في التكرار
والقول الثالث لو لم يدل على التكرار بل دل على المرة لامتنع ورود النسخ لان وروده ان
كان بعد فعلها فهو محال لانه لا تكليف وان كان قبله فهو يدل على البداء وهو ظهور المصلحة بعد
خفائها او بالعكس وهو على الله تعالى محال ولكن ورود النسخ جائز فدل على انه للتكرار وجوابه
ان النسخ لا يجوز وروده على الامر الذي يقتضي مرة واحدة لكن اذا ورد على الامر المطلق صار
ذلك قرينة في انه كان المراد به التكرار وحمل الامر على التكرار لقرينة جائز هكذا ذكره في المحصول
فتبعه عليه المصنف ولك ان تقول ان صح هذا الجواب فيلزم ان لا يكون جواز الاستثناء

دليلا

دليلا على العموم البتة لامكان دعواه في كل استثناء وذلك مبطل القول بعد ذلك ومعيار العموم
جواز الاستثناء وايضا فهو مناقض لقولهم ان النسخ قبل الفعل جائز لا سيما انهم استدلوا عليه
بقضية ابراهيم مع ان الذبح يستحيل تكرره وايضا فيلزم منه التكليف بما لا يعلمه الشخص قوله
قيل حسن الاستفسار اي استدل من قال ان الامر مشترك بين التكرار والمرة بانه يحسن الاستفسار
فيه فيقال اردت بالامر مرة واحدة ام دائما ولذلك قال سراقة للنبي صلى الله عليه وسلم احجنا
هذا لعامنا ام للابد مع انه من اهل اللسان واقره عليه فلو كان الامر موضوعا في لسان العرب
للتكرار او للمرة لا يستغني عن الاستفسار وجوابه ان ما قاله ممنوع فانه قد يستفسر عن افراد
بلغ المتواطي كما اذا قال اعتق رقبة فيقول امؤمنة ام كافرة سليمة ام معيبة قال الخامسة
المعلق بشرط او صفة مثل وان كنتم جنبا فاطهروا والسارق والسارقة فاقطعوا لا يقتضي
التكرار لفظا ويقتضيه قياسا اما الاول فلان ثبوت الحكم مع الصفة او الشرط يحتمل التكرار وعدمه
ولانه لو قال ان دخلت الدار فانت طالق لم يتكرر واما الثاني فلان الترتيب يفيد العلية فيتكرر الحكم
بتكررها وانما لم يتكرر الطلاق لعدم اعتبار تعليله اقول الامر المعلق بشرط كقوله تعالى
وان كنتم جنبا فاطهروا او بصفة كقوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما يقتضي تكرار
المأمور به عند تكرر شرطه او صفته ان قلنا الامر المطلق يقتضيه فان قلنا انه لا يقتضيه ولا يدفعه
فهل يقتضيه هنا فيه ثلاث مذاهب احدها يقتضيه من جهة اللفظ اي ان هذا اللفظ قد
وضع للتكرار والثاني لا يقتضيه اي لا من جهة اللفظ ولا من جهة القياس وهذا هو القائل بان
ترتب الحكم على الوصف لا يدل على العلية والثالث انه لا يقتضيه لفظا ويقتضيه من جهة ورود
الامر بالقياس قال في المحصول وهذا هو المختار فلذلك جزم به المصنف واختار الآمدي وابن الحاجب
انه لا يدل عليه قال ومحل الخلاف فيما لم يثبت كونه علة كالاحصان فان ثبت كالزنا فانه يتكرر بتكرر
علته اتفاقا وهذا مناف لكلام الامام حيث مثل بالسرقة والجناية مع انه قد ثبت التعليل بها
قوله اما الاول اي الدليل على الاول وهو انه لا يقتضي التكرار لفظا من وجهين احدهما ان ثبوت
الحكم مع الصفة او الشرط يحتمل التكرار وعدمه فان اللفظ انما دل على تعليق شيء على شيء وهو
اعم من تعليقه عليه في كل الصور او في صورة واحدة بدليل صحة تقسيمه اليهما والاعم لا يدل على
الاخص فلزم من ذلك ان التعليق لا يدل على التكرار الثاني انه لو قال لامرأته ان دخلت الدار فانت طالق
فان الطلاق لا يتكرر بتكرر الدخول ولو كان يدل عليه من جهة اللفظ لكان يتكرر كما لو قال كلما

هذا الدليل من باب تعليق الانشاء على الشرط وكلامنا في تعليق الامر فينبغي ان يقال واذا ثبت في
هذا ثبت في ذلك بالقياس او يمثل بقوله لوكيله طلق زوجتي ان دخلت الدار نعم ان كان تعليق
الخبر والانشاء كتعليق الامر في ثبوت الخلاف حصل المقصود لكن كلام الامدي في الاحكام يقتضي ان
الانشاء لا يتكرر اتفاقا وصرح به في الخبر كقولنا ان جاء زيد جاء عمرو واما الدليل على الثاني
وهو انه يقتضي التكرار قياسا فلان ترتيب الحكم على الصفة او الشرط يفيد علية الشرط او الصفة
لذلك الحكم كما سياتي في القياس فيتكرر الحكم بتكرر ذلك لان المعلول يتكرر بتكرر علته **قوله**
واما عدم تكرر الطلاق جواب عن سؤال مقدر وتوجيه السؤال ان يقال لو كان تعليق الحكم بالشرط
دالا على تكراره بالقياس لكان يلزم تكرار الطلاق بتكرار القيام فيما اذا قال ان قمت فانت طالق وليس
كذلك وجوابه ان تعليقه بذلك دال على انه جعل القيام علة للطلاق ولكن المعتبر تعليل
الشارع لان وقوع الطلاق حكم شرعي واحاد الناس لا عبرة بتعليلهم في احكام الله تعالى الا من
نصب علة الحكم فانما يتكرر حكمه بتكرر علته لا حكم غيره فلذلك لم يتكرر الطلاق الا ترى انه لو صرح بالتعليل
فقال طلقتها للقيام لم تطلق امراة له اخرى لكنها قامت **قال السادسة** الامر لا يفيد الفور خلافا
للحنفية ولا التراخي خلافا لقوم وقيل مشترك لنا ما تقدم قيل انه تعالى ذم ابليس على الترك ولو لم
يقتض الفور لما استحق الذم قيل لعل هناك قرينة عينت الفورية قيل سارعوا يوجب الفور
قلنا فمنه لا من الامر قيل لو جاز التاخير فاما مع بدل فيسقط او لا معه فلا يكون واجبا واما ان يكون
للتاخير امد وهو اذا ظن فواته وهو غير شامل لان كثيرا من الشبان يموتون فجاة او لا فلا
يكون واجبا قلنا منقوض بما اذا صرح به قيل النهي يفيد الفور فكذا الامر قلنا لانه يفيد التكرار
اقول الامر المجرد عن القرائن ان قلنا انه يدل على التكرار دل على الفور وان قلنا لا يدل
على التكرار فهل يدل على الفور ام لا حكى المصنف فيه اربعة مذاهب احدها انه لا يدل على الفور
ولا على التراخي بل يدل على طلب الفعل قال في البرهان وهذا ما ينسب الى الشافعي واصحابه
وقال في المحصول انه الحق واختاره الامدي وابن الحاجب والمصنف والثاني انه يفيد الفور اي
وجوبا وهو مذهب الحنفية والثالث انه يفيد التراخي اي جوازا قال الشيخ ابو اسحق والتعبير
بكونه يفيد التراخي غلط وقال في البرهان انه لفظ مدخول فان مقتضى افادة التراخي انه لو فرض الامتثال
على الفور لم يعتد به وليس هذا معتقد احد نعم حكى ابن برهان عن غلاة الواقفية انا لا نقطع بامتثاله
بل نتوقف فيه الى ظهور الدليل لاحتمال ارادة التاخير قال وذهب المقتصدون منهم الى القطع بامتثاله

وحكاه في البرهان ايضا والرابع وهو مذهب الواقفية انه مشترك بين الفور والتراخي ومنشا
الخلاف في هذه المسالة من كلامهم في الحج **قوله** لنا ما تقدم اي في الكلام على ان الامر المطلق لا يفيد التكرار
واستدلالين احدهما انه يصح تقييده بالفور وبالتراخي من غير تكرار ولا نقض والثاني انه ورد
الامر مع الفور ومع عدمه فيجعل حقيقة في القدر المشترك وهو طلب الاتيان به دفعا للاشتراك
والمجاز وقد تقدم الكلام في هذين الدليلين وما فيهما مبسوطا وقد تقدم هناك دليل ثالث
لا يأتي هنا **قوله** قيل انه تعالى اي استدل القائلون بان الامر يفيد الفور باربعة اوجه احدها
انه تعالى ذم ابليس على ترك السجود لادم عليه السلام بقوله تعالى ما منعك الا تسجد اذ امرتك كما
تقدم بسطه في الكلام على ان الامر للوجوب فلو لم يكن الامر للفور لما استحق الذم ولكان لابليس ان
يقول انك ما اوجبته على الفور فلم الذم واجاب المصنف تبعا للامام بانه يحتمل ان يكون ذلك
الامر مقرونا بما يدل على انه للفور وفي الجواب نظر لان الاصل عدم القرينة وقد تمسك المصنف
بهذه الاية على ان الامر للوجوب مع ان ما قاله بعينه يمكن ان يقال فما كان جوابا له كان جوابا هنا بل الجواب
ان يقول ذلك الامر الوارد هو قوله تعالى فاذا سويته ونفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين وفيه
قرينتان دالتان على الفور احداهما الفاء والثانية ان فعل الامر وهو قوله فقعوا عامل في اذا
لان اذا ظرف والعامل فيها جوابها على راي البصريين فصار التقدير فقعوا له ساجدين وقت
تسويتي اياه الدليل الثاني ان قوله تعالى وسارعوا الى مغفرة الاية توجب كون الامر للفور لان
الله تعالى امر بالمسارعة والمسارعة هو التعجيل فيكون التعجيل مامورا به وقد تقدم ان الامر للوجوب
فتكون المسارعة واجبة ولا معنى للفور الا ذلك ثم ان حمل المغفرة على حقيقتها غير ممكن لانها فعل الله تعالى
فيستحيل مسارعة العبد اليها فحمل على المجاز وهو فعل المامورات لكونها سببا للمغفرة فاطلق اسم
المسبب واريد به السبب والجواب انا لا نسلم ان الفور مستفاد من الامر بل انما الفور
مستفاد من قوله وسارعوا لا من لفظ الامر وتقرير هذا الكلام من وجهين احدهما ان حصول الفورية
ليس من صيغة الامر بل من جوهر اللفظ لان لفظ المسارعة دال عليه كيف ما تصرف والثاني وهو تعبير
صاحب الحاصل ان ثبوت الفور في المامورات ليس مستفادا من مجرد الامر بها بل من دليل منفصل
وهو قوله وسارعوا ولك ان تعلل هذا الدليل فتقول الاية دالة على عدم الفور لان المسارعة
مباشرة الفعل في وقت مع جواز الاتيان به في غيره وايضا فالمقتضى اي المضمر لصحة الكلام لا عموم له كما
ستعرفه في العموم فيختص ذلك بما اتفق على وجوب تعجيله ولا يعم كل مامور الدليل الثالث

لو لم يكن الامر للفور لكان التاخير جائزا لكنه لا يجوز لامرين احدهما ان جوازه ان كان مشروطا
بالاتيان ببدل يقوم مقامه وهو العزم على راي من شرطه فيلزم سقوطه لان البدل يقوم مقام
المبدل وان كان جائزا بدون بدل فيلزم ان لا يكون واجبا لانه لا معنى لغير الواجب الا ما جاز تركه
بلا بدل الثاني ان التاخير اما ان يكون له امد معين لا يجوز للمكلف اخراجه عنه ام لا وكل من
القسمين باطل اما الاول فلان القائلين به اتفقوا على ان ذلك الامد المعين هو ظن الفوات على
تقدير الترك اما لكبر السن او للمرض الشديد وذلك لا مدعى شامل للمكلفين لان كثيرا من الشبان
يموتون فجاة ويقتلون غيلة فيقتضي ذلك عدم الوجوب عليهم في نفس الامر لانه لو كان واجبا
لامتنع تركه والغرض انا جوزنا له الترك في كل الازمان المتقدمة على ذلك الظن واما الثاني فلان
تجويز التاخير ابدا تجويز للترك ابدا وذلك ينافي الوجوب والجواب ان ذلك كله منقوض
بما اذا صرح الامر بجواز التاخير فقال اوجبت عليك ان تفعل كذا في اي وقت شئت فما كان جوابا لكم كان
جوابا لنا قال في المحصول وهو لازم لا محيص عنه الدليل الرابع النهي يفيد الفور فيكون الامر ايضا
كذلك بالقياس عليه والجامع بينهما هو الطلب وجوابه ان النهي لما كان مفيدا للتكرار في جميع
الاوقات ومن جملتها وقت الحال لزم بالضرورة ان يفيد الفورية بخلاف الامر وهذا الجواب قد
تقدم نظيره مثله في اواخر المسئلة الرابعة وقد ناقضه بعد هذا بنحو سطر ووقع ايضا ذلك للامام
واتباعه والجواب الصحيح منع كون النهي يفيد الفور لما فيه من الخلاف لا سيما وهو مختار
المصنف وعلى هذا فلا تناقض فروع احدها الامر بالامر بالشيء ليس امرا بذلك الشيء على الصحيح
عند الامام والامدي واتباعهما لان من قال لسيده مر عبدك بكذا ثم قال للعبد لا تفعل لا يكون بالاول متعديا
ولا بالثاني مناقضا مثاله قوله صلى الله عليه وسلم مره فليراجعها الثاني الامر بالماهية الكلية
لا يكون امرا بشيء من جزئياتها كالامر بالبيع فانه لا يدل على البيع بالغبن او بغيره هكذا قاله الامام ووافقه
الامدي وابن الحاجب الثالث اذا كرر الامر فقال صل ركعتين صل ركعتين فقيل يكون ذلك
امرا بتكرار الصلاة ونقله في المستوعب عن عامة اصحاب الشافعي وقال الصيرفي الثاني تاكيد وقال
الاشعري بالوقف قال الفصل الثالث في النواهي وفيه مسائل الاولى النهي يقتضي بلغ
التحريم لقوله تعالى وما نهاكم عنه فانتهوا وهو كالامر في التكرار والفور الثانية النهي يدل شرعا
على الفساد في العبادات لان المنهي بعينه لا يكون مامورا به وفي المعاملات اذا رجع الى نفس العقد
او امر داخل فيه او لازم له كبيع الحصاة والملاقيح والربا لان الاولين تمسكوا على فساد الربا بمجرد النهي

من غير

من غير نكير وان رجع الى امر مقارن كالبيع في وقت النداء فلا الثالثة مقتضى النهي فعل الضد لان
العدم غير مقدور وقال ابو هاشم من دعي الى الزنا فلم يفعل مدح قلنا المدح على الكف الرابعة النهي عن
الاشياء اما عن الجمع كنكاح الاختين او عن الجميع كالزنا والسرقة اقول النهي هو القول الطالب
للترك دلالة اولية ولم يذكر المصنف حده لكونه معلوما من حد الامر السابق وصيغته تستعمل
في سبعة معان ذكرها الغزالي والامدي وغيرهما احدها التحريم كقوله تعالى ولا تقتلوا النفس والثاني
الكراهة كقوله صلى الله عليه وسلم لا يمسكن احدكم ذكره بيمينه وهو يبول الثالث الدعاء كقوله تعالى ربنا
لا تزغ قلوبنا الرابع الارشاد كقوله تعالى يا ايها الذين امنوا لا تسئلوا عن اشياء الاية الخامس التحقير كقوله
تعالى لا تمدن عينيك الاية السادس بيان العاقبة كقوله تعالى ولا تحسبن الله غافلا السابع الياس
كقوله تعالى لا تعتذروا اليوم الاية وقد اختلفوا في ان النهي هل من شرطه العلو والاستعلاء وان الترك
ام لا وانه هل له صيغة ام لا وانه هل هو حقيقة في الطلب وحده ام لا وان ذلك الطلب الذي هو حقيقة فيه
هل هو التحريم او الكراهة او كل منهما بالاشتراك او الوقف كما اختلفوا في الامر فعلى هذا اذا ورد النهي مجردا
عن القرائن فمقتضاه التحريم كما نبه عليه المصنف ونص عليه الشافعي في الرسالة فقال في باب العلل والاحاديث ما نصه
وما نهى عنه فهو على التحريم حتى ياتي دلالة عنه على انه اراد غير التحريم انتهى ونص عليه ايضا في مواضع اخر
واستدل المصنف عليه بقوله تعالى وما نهاكم عنه فانتهوا امر بالانتهاء عن المنهي عنه فيكون الانتهاء واجبا
لانه قد تقدم ان الامر للوجوب ولك ان تقول انما يدل هذا على التحريم في بعض النواهي بدليل منفصل
ايضا لا من وضع اللفظ وكلامنا في المدعى قوله وهو كالامر يعني ان النهي حكمه حكم الامر في انه لا يدل على التكرار
ولا على الفور كما تقدم وفي المحصول ان هذا هو المختار وفي الحاصل انه الحق لانه قد يرد للتكرار كقوله تعالى ولا
تقربوا الزنا وبخلافه كقول الطبيب لا تشرب اللبن ولا تاكل اللحم والاشتراك والمجاز خلاف الاصل فيكون
حقيقة في القدر المشترك وصحح الامدي وابن الحاجب انه للتكرار والفور وجزم به المصنف بعد هذا
بقليل كما تقدم التنبيه عليه وقال في المحصول انه المشهور وابن برهان انه مجمع عليه ودليل الامام مردود
بما تقدم في الكلام على ان الامر ليس للتكرار ولان عدم التكرار في امر المريض انما هو لقرينة وهو المرض
والكلام عند عدم القرائن المسئلة الثانية في ان النهي هل يدل على الفساد ام لا فقال بعضهم لا يدل عليه
مطلقا ونقله في المحصول عن اكثر الفقهاء والامدي عن المحققين وقال بعضهم يدل مطلقا وصححه ابن الحاجب
لكن ذكر هذا الحكم مفرقا في مسئلتين فافهمه وقال ابو الحسين البصري يدل على الفساد في العبادات
دون المعاملات واختاره الامام في المحصول والمنتخب وكذلك اتباعه ومنهم صاحب الحاصل والتحصيل

المصنف فاحار تفصيلا يأتي ذكره والكلام عليه وحيث قلنا يدل على الفساد فقيل يدل من جهة
اللغة والصحيح عند الامدي وابن الحاجب انه لا يدل الا من جهة الشرع وقد تقدم دليله في الكلام
على ان امتثال الامر يوجب الاجزا واليه اشار المصنف بقوله النهي يدل شرعا ولم يذكر الامام ولا
مختصر والكلام هذا القيد واذا قلنا لا يدل على الفساد فقال ابو حنيفة يدل على الصحة لاستحالة
النهي عن المستحيل وجزم به الغزالي في المستصفى قبيل الكلام على المبين ثم ذكر بعد ذلك في هذا
الباب انه فاسد وقد تقدم معنى فساد العبادات والمعاملات في اول الكتاب فاغنى عن ذكره
ولنرجع الى كلام المصنف وحاصله ان النهي يدل من جهة الشرع على الفساد في العبادات اي سوا
نهي عنها لعينها او لامر قارنها لان الشي الواحد يستحيل ان يكون مامورا به ومنهيا عنه وحينئذ الاتي
بالفعل المنهي عنه ابيا بالمامور به فيبقى الامر متعلقا به ويكون الذي اتى به غير مجزي وهو المراد من
دعوى الفساد كما تقدم في الكلام على الصحة هكذا قرره بعضهم وهو خاص بالعبادات الواجبة او
المسنونة مع ان الدعوى عامة فالاولى ان يقال الصلوة المنهي عنها مثلا لو صحت لوقعت مامورا
بها امر ندب لعموم الادلة الطالبة للعبادات ثم ان الامر بها يقتضي طلب فعلها والنهي عنها يقتضي طلب
تركها وذلك جمع بين النقيضين وقوله بعينه هو بالبا ومعناه بنفسه وهو متعلق بيكون فانه
وهذا الدليل انما يدل على الفساد من حيث هو واما كونه من جهة الشرع فلا يدل وهو مطلوبه على
ان الفقها قالوا يجوز ان يكون الشي الواحد مامورا به ومنهيا عنه بجهتين واعتبارين كما لو قال اعتق
خط هذا الثوب ولا تخطه في الدار فخاطه فيها واما النهي في المعاملات فعلى اربعة اقسام
لان النهي لا يخلو اما ان يكون راجعا الى نفس العقد ام لا والثاني لا يخلو اما ان يكون الى جزئه ام
لا والثالث لا يخلو اما ان يكون الى لازم غير مقارن ام لا فالاول كالنهي عن بيع الحصاة
وهو جعل الاصابة بالحصاة بيعا قايما مقام الصيغة وهو احد التاويلين في الحديث والثاني
كبيع الملاقيح وهو ما في بطون الامهات فان النهي راجع الى نفس المبيع والمبيع ركن من اركان
العقد لان الاركان ثلثة العاقد والمعقود عليه والصيغة ولا شك ان الركن داخل في الماهية
والثالث كالنهي عن الربا اما ربا النسيئة والتفرق قبل التقابض فواضح كون النهي فيه لمعنى
خارج واما ربا الفضل فلان النهي عن بيع الدرهم بالدرهمين مثلا انما هو لاجل الزيادة وذلك
امر خارج عن نفس العقد لان المعقود عليه من حيث هو قابل للبيع وكونه زايدا او ناقصا صفة
من اوصافه لكنه لازم والنهي في هذه الثلثة يدل على الفساد لان الاولين تمسكوا على فساد الربا

محرد

ثاني عشر كراس

بمجرد النهي من غير نكير فكان ذلك اجماعا وانما استدل المصنف على الثالث فقط لانه اذا ثبت
ذلك فيه ثبت فيما عداه بطريق الاولى واما الرابع فكالنهي عن البيع وقت ندا الجمعة فانه
راجع ايضا الى امر خارج عن العقد وهو تفويت صلاة الجمعة لا لخصوص البيع اذ الاعمال كلها كذلك
والتفويت امر مقارن غير لازم لماهية البيع وهذا القسم لا يدل على الفساد بدليل صحة الوضو
بالما المغصوب والصلاة بالثوب المغصوب وهذا التفصيل الذي اختاره المصنف صرح به
الامام في المعالم لكن في اثنا الاستدلال فتامله ونقله الامدي بالمعنى عن اكثر اصحاب الشافعي واجاب
فتامله ونقله ابن برهان في الوجيز عن الشافعي نفسه ونص في الرسالة قبيل باب اصل العلم
على انه يدل على الفساد فانه عدد بيوعا كثيرة وحكم بابطالها لنهي الشارع عنها ثم قال ما نصه وذلك
ان اصل مال كل امرئ محرم على غيره الا بما احل به وما احل به من البيوع لم ينه عنه فلا يكون ما نهي
عنه من البيوع محلا ما كان اصله محرما ثم قال وهذا يدخل في عامة العلم انتهى ونص في البويطي في
باب صفة النهي على مثله ايضا وهو كما نقله المصنف الا في استثنا المقارن وقد نقل ابن برهان
عن الشافعي انه مستثنى كما تقدم المسألة الثالثة مقتضى النهي اي المطلوب بالنهي وهو الذي يتعلق النهي
به انما هو فعل ضد المنهي عنه فاذا قال لا تتحرك فمعناه اسكن وعند ابي هاشم والغزالي هو نفس لا تفعل
وهو عدم الحركة في هذا المثال لنا ان النهي تكليف والتكليف انما يرد بما كان مقدورا للمكلف والعدم
الاصلي يمتنع ان يكون مقدورا لان القدرة لا بد لها من اثر وجودي والعدم نفي محض فيمتنع اسناده
اليها اذ لا فرق في المعنى بين قولنا ما اثرت القدرة او اثرت عدما صرفا ولان العدم الاصلي اي
المستمر حاصل والحاصل لا يمكن تحصيله ثانيا واذا ثبت ان مقتضى النهي ليس هو العدم ثبت انه امر
وجودي ينافي المنهي عنه وهو الضد ولقايل ان يقول ترك الزنا مثلا ليس عدما محضا بل
هو عدم مضاف متجدد فيكون مقدورا احتج ابو هاشم بان من دعي الى زنا فلم يفعل فان العقلا
يمدحونه على انه لم يزن من غير ان يخطر ببالهم فعل ضد الزنا قلنا لا نسلم فان العدم ليس في وسعه كما قدمناه
فلا يمدح عليه بل المدح على الكف عن الزنا والكف فعل الضد ولك ان تقول ما الفرق بين
هذه المسألة وبين قولهم النهي عن الشي امر بضده فان هذا هو قولهم متعلق النهي ضد المنهي عنه المسألة
الرابعة النهي ان كان عن شي واحد فلا كلام وان كان عن اشيا فعلى قسمين احدهما ان يكون عن
الجمع اي الهيئة الاجتماعية دون المفردات على سبيل الانفراد كالنهي عن نكاح الاختين وكالحرام
المخير عند الاشاعرة كما تقدم في خصال الكفارة الثاني ان يكون عن الجميع اي عن كل واحد

كالزنا والسرقة واعلم أن الأشياء جمع وأقلها ثلث وحينئذ فالتمثيل غير مطابق ولو عبر بالمتعدد
لخلص من السؤال قال الباب الثالث في العموم
والخصوص وفيه فصول الفصل الأول في العموم العام لفظ يستغرق جميع ما يصلح
له بوضع واحد وفيه مسائل أقول اتفقوا على أن العموم من عوارض الألفاظ حقيقة
وفي المعنى أقوال أصحها عند ابن الحاجب أنه حقيقة فيه أيضا لأن العموم في اللغة هو شمول
أمر لمتعدد وذلك موجود بعينه في المعنى ولهذا يقال عم المطر وعم الأمير بالعطا ومنه نظر عام وحاجة
عامة وعلة عامة ومفهوم عام وسائر المعاني الكلية كالأجناس والأنواع وكذا الأمر والنهي النفسانيان
والثاني أنه مجاز ونقله في الأحكام عن الأكثرين ولم يرجح خلافه واحتجوا بأنه لو كان حقيقة لكان مطردا
وليس كذلك بدليل معاني الأعلام كلها ولأن العموم هو شمول أمر واحد لمتعدد كشمول معنى الإنسان وعموم
المطر ونحوه ليس كذلك فإنه لا يكون أمرا واحدا يشمل الأطراف بل كل جزء من أجزاء المطر حصل في جزء من
أجزاء الأرض والثالث أنه لا يصدق عليه لا حقيقة ولا مجازا حكاه ابن الحاجب إذا علمت هذه
المقدمة فلنرجع إلى الحد فقوله لفظ جنس وقد تقدم غير مرة أن الكلمة أولى منه لكونه جنسا
بعيدا لدليل إطلاقه على المهمل والمستعمل مركبا كان أو مفردا بخلاف الكلمة ولو حذف من التعريف باللفظ
أن العموم عند المصنف ليس من عوارض المعاني لكنه قد نص بعد ذلك على تخصيص العلة والمفهوم وعرضنا
والتخصيص فرع العموم وأيضا فسيأتي قريبا أن العموم قد يكون عقليا لا لفظيا ولكن أن يجيب بأنه
يجوز أن يكون إطلاق العموم هناك على سبيل المجاز كما رآه الجمهور وكلامه هنا في المدلول الحقيقي أو نقول
العموم هناك بحسب اللغة وهنا بحسب الاصطلاح وفي المعالم أن العام ما يتناول الشيئين فصاعدا
من غير حصر فسلم من الاعتراض وإن وقع في غيرها وقوله يستغرق خرج به المطلق فإنه سيأتي
أنه لا يدل على شيء من الأفراد فضلا عن استغراقها وخرج به النكرة في سياق الإثبات سواء كانت
مفردة كرجل أو مثناة كرجلين أو مجموعة كرجال أو عدد كعشرة فإن العشرة مثلا لا تستغرق
جميع العشرات وكذلك البواقي نعم هي عامة عموم البدل عند الأكثرين إن كانت أمرا نحو اضرب
رجلا فإن كانت خبرا نحو جاءني رجل فلا تعم ذكره في المحصول في الكلام على أن النكرة في سياق النفي
تعم ومعنى عموم البدل أنها تصدق على كل واحد بدلا عن الآخر وقوله جميع ما يصلح له احتراز عما
لا يصلح فإن عدم استغراق من لمن لا يعقل وأولاد زيد لأولاد عمرو لا يمنع كونه عاما لعدم
صلاحيته له والمراد بالصلاحية أن يصدق عليه في اللغة وقوله بوضع واحد متعلق بيصلح والباء

فيه

فيه للسببية لأن صلاحية اللفظ لمعنى دون معنى سببها الوضع لا المناسبة الطبيعية كما تقدم
ويجوز أن يكون حالا من ما أي جميع المعاني الصالحة له في حال كونها حاصلة بوضع واحد واحترز
بذلك عن اللفظ المشترك كالعين وماله حقيقة ومجاز كالأسد وتقريره على وجهين أحدهما
أن العين قد وضع مرة للمبصرة ومرة للفوارة فهي صالحة لهما فإذا قال رأيت العيون وأراد
بها العيون المبصرة دون الفوارة أو بالعكس فإنها لم تستغرق جميع ما يصلح لها مع أنها عامة لأن الشرط
إنما هو استغراق الأفراد الحاصلة من وضع واحد وقد وجد والذي لم يدخل فيها هو أفراد وضع آخر فلا
يضر فلو لم يذكر هذا القيد لاقتضى أن لا يكون عامة وما كان له حقيقة ومجاز يحمل فيه هذا العمل المذكور
بعينه فيكون المقصود بهذا القيد إدخال بعض الأفراد لا الإخراج وهذا التقرير أشار إليه في المحصول
إشارة لطيفة فقال فإن عمومه لا يقتضي أن يتناول مفهوميه معا وقل من فهمه على وجهه فاعتمد
ما ذكرته فإنه عزيز مهم وإياك وما وقع للأصفهاني والقرافي في شرحيهما للمحصول التقرير الثاني
أنه قد تقدم أنه يجوز استعمال اللفظ في حقيقتيه كالعين وفي حقيقته ومجازه كالأسد وحينئذ
فيصدق أن يقال إنه لفظ مستغرق لجميع ما يصلح له وليس بعام أما الأسد ونحوه فبلا خلاف
وأما العين ونحوها فعلى الأصوب كما تقدم فأخرجه بقوله بوضع واحد وفي الحد نظر من وجوه أحدها
أنه عرف العام بالمستغرق وهما لفظان مترادفان وليس هذا حدا لفظيا حتى يصح التعريف به بل حقيقيا
أو رسميا أورده في الأحكام الثاني أنه يدخل فيه الفعل الذي ذكر معه معمولاته من الفاعل والمفعول
وغيرهما نحو ضرب زيد عمرا أورده أيضا الآمدي وكذلك ابن الحاجب الثالث النقض بأسماء
الأعداد فإن لفظ العشرة مثلا صالح لعدد خاص وذلك العدد له أفراد وقد استغرقها أورده ابن
الحاجب الرابع أنه أخذ في تعريف العام لفظ جميع وهو من جملة المعرف وأخذ المعرف في حد
المعرف باطل كما علم في علم المنطق أورده الأصفهاني شارح المحصول وهذه الأسولة قد يجاب
عن بعضها بجواب غير مرضي لكونه عناية في الحد نعم قد يقال قولنا ضرب زيد عمرا لم يستغرق
جميع ما يصلح له لأنه غير شامل لجميع أنواع الضرب قال الأولى أن لكل شيء حقيقة هو
بها هو فالدال عليها المطلق وعليها بوحدة معينة المعرفة وغير معينة النكرة ومع وحدات
معدودة العدد ومع كل جزئياتها العام أقول غرضه الفرق بين المطلق والنكرة والمعرفة
والعام والعدد فإن بعضهم يرى أن المطلق هو النكرة كما حكاه في المحصول وحاصله أن لكل
شيء حقيقة أي ماهية ذلك الشيء بها أي بتلك الحقيقة يكون ذلك الشيء فالجسم الإنساني مثلا

لا حقيقة وهي الحيوان الناطق وذلك الجسم بتلك الحقيقة انسان فان الانسان انما يكون انسانا
بالحقيقة وتلك الحقيقة مغايرة لما عداها سواء كان ما عداها لازما لها كالوحدة والكثرة او مفارقا
كالحصول في الحيز المعين فمفهوم الانسان من حيث هو انسان لا واحد ولا كثير لكون الوحدة والكثرة
مغايرة للمفهوم من حقيقته وان كان لا يخلو عنه اذا عرفت هذا فنقول اللفظ الدال
عليها اي على الحقيقة فقط هو المطلق كقولنا الرجل خير من المراة والدال عليها بوحدة اي مع الدلالة على
كونه واحدا اما بالشخص او بالنوع او بالجنس ان كان معينا فهو المعرفة كزيد وان كان غير معين فهو النكرة
كقولك مررت برجل وهذان القسمان لم يذكرهما الامام بل ذكرهما صاحب الحاصل وصاحب التحصيل
فتبعهما المصنف والدال على الماهية مع وحدات اي مع كثرة ينظر فيها ان كانت معدودة اي
محصورة كالثنتا ولما عداها فهو العدد كخمسة وان كانت غير معدودة بل مستوعبة لكل جزئي من
جزئيات تلك الحقيقة اي لكل فرد من افرادها فهو العام كالمشركين وهذه العبارة التي في العام
اخذها المصنف من الحاصل فانه عدل عن قول الامام وعليها مع كثرة غير معينة الى ما قلناه لانه يرد
على الجمع المنكر كقولنا رجال فتابعه المصنف عليه وهو من محاسن الكلام وما اورده بعضهم عليه لا وجه
له ويؤخذ منه حد اخر للعام غير المذكور اولا ومنه اخذ القرافي حده حيث قال هو اللفظ الموضوع لمعنى
كلي بقيد التتبع في محاله وكلامه يقتضي انه اخترعه واعلم ان هذا التقسيم ضعيف لوجوه احدها
انه يقتضي ان العدد والمعرفة والعام متقابلات اي لا يصدق احدها على الاخر لان هذا شان التقسيم وليس
كذلك فان العام والعدد قد يكونان معرفتين كالرجال والخمسة ونكرتين نحو كل رجال وخمسة فقد اختلت الاقسام
الثاني ان اعتبار الوحدة في مدلول المعرفة والنكرة يوجب خروج نحو الرجلين والرجال عن حد المعرفة
وخروج نحو رجلين ورجال عن حد النكرة وهو باطل فلم يذكر ذلك غير صاحب الحاصل والتحصيل
الثالث ان العدد في قولنا خمسة رجال مثلا انما هو الخمسة وحدها بلا نزاع والرجال هو المعدود
وكلامه يقتضي ان العدد اما اسم المجموع او الرجال فقط وهو الاقرب لكلامه فان الرجال لفظ دال على
الحقيقة وعلى وحدات معدودة بالحس فانا عددناها وايضا فان المعدود مشتق من العدد
فيتوقف معرفته على معرفته فكيف يوجد في التقسيم الذي يحصل منه تعريفه وعبر الامام في المحصول
والمعالم بقوله معينة ولكن اثبته في الحاصل بقوله معدودة فتبعه المصنف عليه قال الثانية
العموم اما لغة بنفسه كاي للكل ومن للعالمين وما لغيرهم واين للمكان ومتى للزمان او بقرينة في الاثبات
كالجمع المحلى بالالف واللام والمضاف وكذا اسم الجنس او النفي كالنكرة في سياقه او عرفا مثل حرمت عليكم

بلغ

امهاتكم

امهاتكم فانه يوجب حرمة جميع الاستمتاعات او عقلا كترتب الحكم على الوصف ومعيار العموم جواز
الاستثناء فانه يخرج ما يجب اندراجه لولاه والا لجاز من الجمع المنكر قيل لو تناول لامتنع الاستثناء لكونه
نقضا قلنا منقوض بالاستثناء من العدد وايضا استدلال الصحابة بعموم ذلك مثل الزانية والزاني يوصيكم
الله في اولادكم امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله الائمة من قريش نحن معاشر الانبياء لا
نورث شائعا من غير نكير اقول العموم اما ان يكون لغة او عرفا او عقلا القسم الاول وهو
المستفاد من وضع اللغة له حالان احدهما ان يكون عاما بنفسه اي من غير احتياج الى قرينة وحينئذ
فاما ان يكون عاما في كل شيء سواء كان من اولي العلم او غيرهم كاي نحو اي رجل جاء واي ثوب لبسته وكذا
كل وجميع والذي والتي ونحوها وكذا سائر ان كانت ماخوذة من سور المدينة وهو المحيط بها وبه جزم
الجوهري وغيره فان كانت ماخوذة من السؤر بالهمز وهو البقية فلا تعم وهو الصحيح وفي الحديث وفارق
سائرهن اي باقيهن وشرط اي ان يكون استفهامية او شرطية فان كانت موصولة نحو مررت بايهم
قام اي بالذي او صفة نحو مررت برجل اي رجل بمعنى كامل او حالا نحو مررت بزيد اي رجل بفتح اي
بمعنى كاملا ايضا او منادى نحو يا ايها الرجل فانها لا تعم واما ان يكون عاما في العالمين خاصة اي اولي العلم
كمن فان الصحيح انها تعم الذكور والاناث والاحرار والعبيد وقيل تعم شرعا الذكور الاحرار فقط وشرطها
ان يكون شرطية او استفهامية فان كانت نكرة موصوفة نحو مررت بمن معجب لك اي برجل
معجب او كانت موصولة نحو مررت بمن قام اي بالذي قام فانها لا تعم ونقل القرافي عن صاحب التلخيص ان
الموصولة تعم وليس كذلك فقد صرح بعكسه ونقله عنه الاصفهاني في شرح المحصول والعالمين هنا
بكسر اللام وانما عدل عن التعبير بمن يعقل وان كانت هي العبارة المشهورة الى التعبير باولي العلم لمعنى
حسن غفل عنه الشارحون ذكره ابن عصفور في شرح المقرب وغيره وهو ان من تطلق على الله تعالى
كقوله ومن لستم له برازقين وكذلك اي كقوله قل اي شيء اكبر شهادة قل الله والباري تعالى يوصف
بالعلم ولا يوصف بالعقل فلو عبر به لكان التعبير غير شامل واما ان يكون عاما في غير اولي العلم وهي ما في المشهور
مارات فلا يدخل فيها العبيد والاماء وفيه خلاف يأتي ذكره بدليله في باب الخبر ان شاء الله تعالى لكن اذا
كانت ما نكرة موصوفة نحو مررت بما معجب لك اي بشيء او كانت غير موصوفة نحو ما احسن زيدا فانها
لا تعم واما ان يكون عاما في الامكنة خاصة نحو اين تجلس اجلس واما في الازمنة نحو متى تجلس اجلس وقيد ابن
الحاجب ذلك بالزمان المبهم كما مثلناه حتى لا يصح ان تقول متى زالت الشمس فاتني ولم ار هذا الشرط
في الكتب المعتمدة ولقائل ان يقول لو كانت هذه الصيغ للعموم لكان اذا قال لامراته متى قمت او

حقيقة ثبت او ابن ثبت فأنت طالق يقع عليه الثلاث كما لو قال كلما وليس كذلك قوله او بقرينة هذا هو بلغ
الحال الثاني وهو ان يكون عمومه مستفادا من اللغة لكن بقرينة وتلك القرينة قد تكون في الاثبات وهي
ال والاضافة الداخلان على الجمع كالعبيد وعبيدي وعلى المفرد وهو الذي عبر عنه المصنف باسم الجنس
كقوله تعالى ولا تقربوا الزنا وليحذر الذين يخالفون عن امره لكن ان كانت ال عهدية فانه تعميمها الافراد
المعهودين خاصة قال في المحصول والضمير العائد على اسم حكمه حكم ذلك الاسم في العموم وعدمه وههنا
امور احدها ان هذه القرينة قد تفيد العموم في النفي ايضا نحو ولا تنكحوا المشركات الثاني ان العموم كما
تقدم تخلف فالداخل على اسم الجنس يعم المفردات وعلى الجمع يعم الجموع لان الحكم افراد ما دخلت عليه وقد
دخلت على جمع وكذلك الاضافه وفائدة هذا انه يتعذر الاستدلال به في حالة النفي والنهي على ثبوت حكمه
للمفرد لانه انما حصل النفي او النهي عن افراد الجموع والواحد ليس بجمع وهو معنى قولهم لا يلزم من نفي المجموع
نفي كل فرد ولا من النهي عنه النهي عن كل فرد فان قيل يعارض هذا اطلاقهم ان العموم من باب الكلية فان
معناه ثبوته لكل فرد سواء كان نفيا ام لا كما تقدم بسطه في نفي الدلالة قلنا لا تنافي بينهما فانا قد
اثبتناه لكل فرد من افراد ما دخل عليه وهو الجموع الثالث لم يصرح الامام واتباعه بحكم المفرد
المضاف هنا نعم صرحوا بعمومه في الكلام على ان الامر للوجوب فانهم استدلوا عليه بقوله تعالى فليحذر الاية
فاورد الخصم بان من لا يعم واجابوا بانه عام لجواز الاستثناء كما تقدم ونقله القرافي هنا عن صاحب الروضة
واما المفرد المعرف بال فذكر الامام في كتبه وتبعه هو واتباعه انه لا يعم وصحح المصنف وابن الحاجب عكسه وصححه
ايضا ابن برهان في الوجيز ونقله الامام عن الفقهاء والمبرد والجبائي ونقله الآمدي عن الشافعي والاكثرين
ورايت في نصه في الرسالة نحوه ايضا فانه نص على ان الارض من قوله تعالى خلق السموات والارض من
الالفاظ العامة التي اريد بها العموم ثم نص على ان قوله تعالى الزانية والزاني والسارق والسارقة ونحوه
من العام الذي خص ورايته في البويطي نحوه ايضا فانه جعل قوله تعالى النفس بالنفس من العام المخصوص
ولك ان تقول لم قال الشافعي بوقوع الثلث على من حلف بالطلاق المعرف عمومه وحنثه وقد
يجاب بان هذا مما يراعى فيها العرف لا اللغة قوله او النفي تقديرا او بقرينة في النفي وهو
معطوف على قوله في الاثبات وحاصله ان النكرة في سياق النفي تعم سواء باشرها النفي نحو ما احد
قائم او باشرها عاملها نحو ما قام احد وسواء كان النافي ما او لم او لن او ليس او غيرها ثم ان كانت النكرة
صادقة على القليل والكثير كشيء او ملازمة للنفي نحو احد او داخلا عليها من نحو ما جاءني من رجل او واقعة
بعد لا العاملة عمل ان وهي لا التي لنفي الجنس فواضح كونها للعموم وما عدا ذلك نحو لا رجل قائما وما في الدار

رجل

رجل ففيه مذهبان للنحاة الصحيح انها للعموم ايضا كما اقتضاه اطلاق المصنف وهو مذهب سيبويه
وممن نقله عنه شيخنا ابو حيان في حروف الجر ونقله من الاصوليين امام الحرمين في البرهان في الكلام
على معاني الحروف لكنها ظاهرة في العموم لا نص كما قاله امام الحرمين ولهذا نص سيبويه على جواز مخالفته فيقول
ما فيها رجل بل رجلان كما يعدل عن الظاهر في نحو جاء الرجال الا زيدا وذهب المبرد الى انها ليست للعموم وتبعه
عليه الجرجاني في اول شرح الايضاح والزمخشري عند قوله تعالى ما لكم من اله غيره وعند قوله ما يأتيهم من
اية تنبيه تستثنى من اطلاق المصنف سلب الحكم عن العموم كقولنا ما كل عدد زوجا فان هذا
ليس من باب عموم السلب اي ليس حكما بالسلب على كل فرد والا لم يكن فيه زوج وذلك باطل بل المقصود
ابطال قول من قال ان كل عدد زوج وذلك سلب الحكم عن العموم وقد تفطن لذلك السهروردي صاحب
التلقيحات فاستدركه واذا وقعت النكرة في سياق الشرط كانت للعموم ايضا صرح به في البرهان
هنا وارتضاه الابياري في شرحه له واقتضاه كلام الآمدي وابن الحاجب في مسئلة لا اكلت قوله او عرفا
هذا هو القسم الثاني من اصل التقسيم وهو عطف على قوله لغة اي العموم اما ان يكون لغة او عرفا كقوله تعالى
حرمت عليكم امهاتكم فان اهل العرف نقلوا هذا المركب من تحريم العين الى تحريم جميع وجوه الاستمتاعات لانه
المقصود من النسوة دون الاستخدام ونحوه ومثله قوله تعالى حرمت عليكم الميتة فانا حملناه على الاكل
للعرف وفيه قول مذكور في باب المجمل والمبين ان هذا كله مجمل قوله او عقلا هذا هو القسم الثالث وضابطه
ترتيب الحكم على الوصف نحو حرمت الخمر للاسكار فان ترتيبه عليه يشعر بانه علة له والعقل يحكم بانه كلما
وجدت العلة يوجد المعلول وكلما انتفت فانها تنتفي اما في اللغة فانه لم يدل على هذا العموم واما في المفهوم
فواضح واما في المنطوق فلما مر ان تعليق الشيء بالوصف لا يدل على التكرار من جهة اللفظ وههنا امران
احدهما ان صيغ العموم وان كانت عامة في الاشخاص فهي مطلقة في الاحوال والازمان والبقاع فلا يثبت
العموم فيها لاجل ثبوته في الاشخاص بل لابد من دليل عليه مثاله قوله تعالى فاقتلوا المشركين يقتضي قتل
كل مشرك لكن لا في كل حال حتى يعم حال الهدنة والحرابة وعقد الذمة بل يقتضي ذلك في حال ما ومن مشركي
الاوثان في حال ما كحال الردة وحال الحرب وهذه القاعدة ارتضاها القرافي والاصفهاني في شرح
المحصول وقررها بهذا التقرير في الكلام على التخصيص وهي صحيحة تابعه ونازع الشيخ تقي الدين في شرح
العمدة في صحتها وكذلك الامام في المحصول فانه قال في كتاب القياس جوابا عن سؤال قلنا لما كان امرا
لجميع الاقيسة كان متناولا لا محالة لجميع الاوقات والا قدح ذلك في كونه متناولا لكل الاقيسة
ويظهر ان يتوسط فيقال معنى الاطلاق انه اذا عمل به في شخص ما في حال ما في زمان ما لا يعمل به في

ذلك الشخص مرة اخرى اما في اشخاص اخرى فيعمل به فالوفيه بعموم الاشخاص ان لا يبقى شخص الا وقد حصل الوفيه بالاطلاق ان لا يتكرر الحكم في الشخص الواحد **ولقائل** ان **يقول** عدم التكرار معلوم من كون الامر لا يقتضي التكرار **الثاني** دلالة العموم قطعية عند الشافعي والمعتزلة وظنية عند اكثر الفقهاء هكذا نقله الابياري شارح البرهان وهي فائدة حسنة وممن نقله عنه الاصفهاني شارح المحصول وذكر المازري نحوه ايضا فقال واختلف المعممون في انه ما زاد على اقل الجمع هل هو من باب النصوص او من باب الظواهر وذكر في البرهان في اول العموم عن الشافعي نحوه ايضا **قوله** ومعيار العموم الى اخره **اعلم** ان الشافعي رضي الله عنه وكثيرا من العلماء ذهبوا الى ان ما سبق ذكره من الصيغ حقيقة في العموم مجاز في الخصوص واختاره ابن الحاجب وذهب جماعة الى العكس وقال جماعة انها مشتركة بينهما وحرف بالوقف وهو عدم الحكم بشيء واختاره الامدي وقيل بالوقف في الاخبار والوعد والوعيد دون الامر والنهي واختار المصنف مذهب الشافعي واستدل عليه بوجهين **احدهما** جواز الاستثناء وذلك لان هذه الصيغ يجوز ان يستثنى منها ما شيناه من الافراد والاستثناء اخراج ما لولاه لوجب اندراجه في المستثنى منه فلزم من ذلك ان يكون الافراد كلها واجبة الدخول ولا معنى للعموم الا ذلك **اما المقدمة** الاولى فبالاتفاق واما الثانية فان الدخول لو لم يكن واجبا بل جائزا لكان يجوز الاستثناء من الجمع المنكر فيقول جاء رجال الا زيدا منهم او الا رجلا منهم والتعليل الذي ذكره المصنف يدفع ايراد هذه الصورة ولم يصرح الامام ولا اتباعه كصاحب الحاصل بامتناع الاستثناء من النكرة بل صرحوا بجوازه في غير موضع من هذه المسالة وما قاله المصنف هو الصواب لكن في هذا الدليل كلام تقدم في ادلة من قال ان الامر للتكرار **ولقائل** ان **يقول** لو كان جواز الاستثناء معيارا للعموم لكان العدد عاما وليس كذلك واعترض الخصم عليه بانه لو وجب ان يتناوله لامتنع الاستثناء لان المتكلم دل باول كلامه على ان المستثنى داخل فيه ودل بالاستثناء على عدم دخوله وذلك نقض **واجاب** المصنف بما ذكره وهو من الدليل ينتقض بالاستثناء من العدد فان المستثنى داخل في المستثنى منه قطعا وللخصم ان يقول لا اسلم جواز الاستثناء من العدد فان مذهب البصريين المنع لكونه نصا كما حكاه عنهم ابن عصفور في شرح المقرب وغيره قال الا ان يكون العدد مما يستعمل في المبالغة كالالف والسبعين فيجوز **نعم** الاعتراض نفسه ضعيف او باطل فان المصنف لم يدع وجوب الاندراج مع كونه مستثنى بل ادعاه عند عدمه ولهذا قال لوجب اندراجه لولاه **وايضا** فان المستثنى داخل في المستثنى منه لغة لا تبعه فلانا نقول لان الصحيح ان الحكم على المستثنى منه انما هو بعد اخراج المستثنى **قوله**

وايضا

وايضا الدليل الثاني استدلال الصحابة بعموم هذه الصيغ استدلالا شائعا من غير نكير فكان اجماعا وبيانه انهم قد استدلوا بعموم اسم الجنس المحلى بال كقوله تعالى الزانية والزاني وبعموم الجمع المضاف فان فاطمة احتجت على ابي بكر رضي الله عنهما في توريثها من النبي صلى الله عليه وسلم الارض المعروفة وهي فدك والعوالي بقوله يوصيكم الله في اولادكم واستدل ايضا ابو بكر بعمومه فانه رد على قول فاطمة بقوله صلى الله عليه وسلم نحن معاشر الانبياء لا نورث ما تركناه صدقة وهذا الحديث معزو الى النسائي في غير جامعه والثابت في الصحيحين لا نورث ما تركناه صدقة واستدل عمر بعموم الجمع المحلى فانه قال لابي بكر حين عزم على قتال مانعي الزكاة كيف تقاتلهم وقد قال النبي صلى الله عليه وسلم امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله فقال ابو بكر الم تسمع انه قد قال الا بحقها وتمسك ايضا ابو بكر به فان الانصار لما قالوا للمهاجرين منا امير ومنكم امير رد عليهم ابو بكر بقوله صلى الله عليه وسلم الائمة من قريش رواه النسائي **قال** الثالثة الجمع المنكر لا يقتضي العموم لانه يحتمل كل انواع العدد قال الجبائي حقيقة في كل انواع العدد فيحمل على جميع حقائقه قلنا لا بل في القدر المشترك **اقول** الجمع المنكر اي اذا لم يكن مضافا لا يقتضي العموم خلافا لابي علي الجبائي لنا ان رجالا مثلا يحتمل كل نوع من انواع العدد بدليل صحة تقسيمه اليه وتفسير الافراد به واطلاقه عليه ووصفه به كرجال ثلاثة وعشرة ومورد التقسيم وهو الجمع اعم من اقسامه ضرورة فيكون الجمع اعم وكل فرد اخص والاعم لا يدل على الاخص ولا يستلزمه فلا يحمل عليه **وقوله** في كل انواع العدد اي من الثلاثة فصاعدا او الاثنين ان قلنا به واما الواحد فلا يرد لانه لا يسمى عددا عند اهل الحساب بل العدد ينشا عنه **واحتج** الجبائي بانه لما ثبت انه يطلق على كل نوع كان مشتركا لان الاصل في الاطلاق الحقيقة وحينئذ يحمل على جميع حقائقه احتياطا كما ذكرناه في باب الاشتراك وقد تقدم هناك من كلام المصنف ان ابا علي الجبائي ممن جوز استعمال المشترك في معنييه لكنه لا يلزم منه الحمل كما تقدم فاستفدنا من هنا انه يقول بالحمل ايضا **والجواب** انا لا نسلم انه حقيقة في كل نوع لخصوصه حتى يكون مشتركا بل حقيقة في القدر المشترك بين الكل وهو الثلاثة مع قطع النظر عن الزائد عليها كما قاله في المحصول لا ما قلنا انه لا يدل على الانواع فكيف يكون حقيقة فيها وايضا فللفرار من الاشتراك **ولكن** ان **يقول** هذا الكلام يقتضي ان رجالا اقله ثلاثة وليس كذلك لانه جمع كثرة والاقل في مدلوله وهو المشترك بين جموع الكثرة كلها انما هو احد عشر باتفاق النحاة **قال** الرابعة قوله تعالى لا يستوي اصحاب النار واصحاب الجنة يحتمل نفي الاستواء من كل وجه ومن بعضه فلا يلزم نفي الاستواء من كل وجه لان الاعم لا يستلزم الاخص وقوله لا اكل عام في المواكيل فيحمل على التخصيص كما لو قيل لا اكل الا اكلا وفرق ابو حنيفة بان اكلا يدل على التوحيد

بلغ

وهو ضعيف فانه للتوكيد فيستوي فيه الواحد والجمع قال نفي المساواة بين الشيئين كقوله تعالى
لا يستوي اصحاب النار واصحاب الجنة هل هو عام في الامور التي يمكن نفيها ام لا وفيه مذهبان مأخذهما ان
مقتضاها في الاثبات هل هو المساواة من كل وجه او من بعض الوجوه فان قلنا من كل وجه فلا يستوي
ليس بعام بل نفي للبعض لان نقيض الموجبة الكلية سالبة جزئية وان قلنا من بعض الوجوه فلا يستوي عام
لان نقيض الموجبة الجزئية سالبة كلية والصحيح عند اصحابنا القائلين بان العموم له صيغة ان هذه ايضا للعموم
كما صححه الامدي وابن برهان وابن الحاجب وتمسك بها جماعة على ان المسلم لا يقتل بالكافر لان القصاص
مبني على المساواة وخالف الامام واتباعه ومنهم المصنف واحتجوا بان نفي الاستواء اعم من كونه من كل الوجوه
او من بعضها بدليل صحة تقسيمه اليهما والاعم لا يستلزم الاخص فحينئذ نفي الاستواء المطلق لا يستلزم
نفي الاستواء من كل وجه وهذا الدليل ضعيف لان الاعم انما لا يدل على الاخص في طرف الاثبات اما في طرف
النفي فيدل لانه نفي الحقيقة ويلزم من انتفاء الحقيقة والماهية انتفاء كل فرد لانه لو وجد منها فرد لكانت
الماهية موجودة ولهذا لو قال ما رايت حيوانا وقد راى انسانا عد كاذبا وايضا فلان الافعال نكرات والنكرة
في سياق النفي تعم قوله الخلاف لا اكل اعلم انه اذا حلف على الاكل وتلفظ بشيء معين كقوله مثلا والله لا
اكل التمر او لم يتلفظ به لكونه اتى بمصدر ونوى شيئا معينا كقوله والله لا اكل اكلا فلا خلاف بين الشافعي وابي
حنيفة انه لا يحنث بغيره فان لم يتلفظ بالماكول ولم يات بالمصدر ولكن خصصه بنيته كما لو نوى التمر
بقوله والله لا اكلت او ان اكلت فعبدي حر ففي تخصيص الحنث به مذهبان منشأهما ان هذا الكلام
هل هو عام ام لا وقد علمت بما ذكرناه ان صورة المسألة المختلف فيها ان يكون فعلا متعديا لم يقيد بشيء كما صوره
الغزالي في المستصفى وان يكون واقعا بعد النفي او الشرط كما صوره ابن الحاجب واقتضاه كلام الامدي
اذا علمت هذا فاحد المذهبين وهو مذهب ابي حنيفة انه ليس بعام وحينئذ فلا يقبل التخصيص بل تقبل م
يحنث به وبغيره لان التخصيص فرع العموم والثاني وهو مذهب الشافعي انه عام لانه نكرة في سياق
النفي او الشرط فيعم ولان لا اكل يدل على نفي حقيقة الاكل الذي تضمنه الفعل فلو لم ينتف بالنسبة الى بعض
الماكولات لم تكن حقيقته منتفية ولا معنى للعموم الا ذلك واذا ثبت انه عام فيقبل التخصيص واستدل
المصنف عليه بالقياس على ما لو قال لا اكل اكلا فان ابا حنيفة يسلم انه قابل للتخصيص بالنية كما تقدم فكذلك
لا اكل لان المصدر موجود فيه ايضا لكونه مشتقا منه ومال في المحصول لمقالة ابي حنيفة فقال ان النظر
فيه دقيق وفي المنتخب والحاصل انه الحق وفرقوا عن الامام بان لا اكل يتضمن المصدر والمصدر انما يدل على
الماهية من حيث هي والماهية من حيث هي لا تعدد فيها فليست بعامة واذا انتفى العموم انتفى التخصيص فتحنث

بالجميع

بالجميع واما اكلا فليس بمصدر لانه يدل على التوحيد اي على المرة الواحدة وحينئذ فيصح تفسيره بذلك الواحد
بالنية فلهذا لا يحنث بغيره وهو ضعيف كما قاله المصنف بل باطل لان هذا مصدر مؤكد بلا نزاع والمصدر المؤكد
يطلق على الواحد والجمع ولا يفيد فائدة زائدة على فائدة المؤكد فلا فرق حينئذ بين الاول والثاني ولو سلمنا ان
لا اكل ليس بعام ولكنه مطلق والمطلق يصح تقييده اتفاقا وقد انتصر الامام لابي حنيفة بشيء في غاية الفساد
فانه بناه على ان اكلا ليس بمصدر وانه للمرة الواحدة وان لا اكل ليس بعام وانه اذا لم يكن عاما لا يقبل التقييد
وقد تقدم بطلان الكل وبناه ايضا على ان تخصيصه ببعض الازمنة او الامكنة لا يصح بالاتفاق وهو
باطل ايضا فان المعروف عندنا انه لو قال والله لا اكلت ونوى في مكان معين او زمان معين انه يصح وقد
نص الشافعي على انه لو قال ان كلمت زيدا فانت طالق ثم قال اردت التكليم شهرا انه يصح فروع حكاها
الامام احدها ان خطاب النبي صلى الله عليه وسلم كقوله تعالى يا ايها النبي لا يتناول الامة على الصحيح وظاهر
كلام الشافعي في البويطي انه يتناولهم الثاني خطاب الذكور الذي يمتاز عن خطاب الاناث بعلامة
كالمسلمين وفعلوا لا يدخل فيه الاناث على الصحيح ونقله القفال في الاشارة عن الشافعي وكذلك ابن
برهان في الوجيز الثالث لفظ كان لا يقتضي التكرار وقيل يقتضيه الرابع اذا امر جمعا
بصيغة جمع كقوله اكرموا زيدا افاد الاستغراق الخامس خطاب المشافهة كقوله يا ايها الناس لا
يتناول من يحدث بعدهم الا بدليل منفصل السادس اذا لم يمكن اجراء الكلام على ظاهره الا باضمار شيء
وكان هناك امور كثيرة يستقيم الكلام باضمار كل منها لم يجز اضمار جميعها لان الاضمار على خلاف الاصل وهذا
هو المراد من قول الفقهاء المقتضى لا عموم له مثاله قوله عليه الصلاة والسلام رفع عن امتي الخطأ فتقدير حكم
الخطأ وذلك الحكم قد يكون في الدنيا كايجاب الضمان وقد يكون في الاخرة كرفع الاثم قال والمختصر
ان يقول ليس احدهما اولى من الاخر فيضمرهما جميعا السابع قول الصحابي مثلا نهى رسول الله صلى الله
عليه وسلم عن بيع الغرر وقضى بالشاهد واليمين لا يفيد العموم لان الحجة في المحكي لا في الحكاية والمحكي قد
يكون خاصا وكذا قوله سمعته يقول قضيت بالشفعة للجار لاحتمال كون الالف واللام للعهد قال واذا
كان منونا كقوله عليه الصلاة والسلام قضيت بالشفعة لجار وقول الراوي قضى بالشفعة لجار
فجانب العموم ارجح واختار ابن الحاجب ان الجميع للعموم ونقل في الاحكام عن الجمهور موافقة الامام ثم مال
الى انه يعم الثامن قال الشافعي ترك الاستفصال في حكاية الحال مع قيام الاحتمال ينزل منزلة العموم في
المقال مثاله ان ابن غيلان اسلم على عشر نسوة فقال عليه الصلوة والسلام امسك
اربعا وفارق سائرهن ولم يسأل هل ورد العقد عليهن معا او مرتبا فدل ذلك على انه لا فرق على

على خلاف ما نقوله ابو حنيفه قال الامام وفيه نظر لاحتمال انه اجاب بعد ان عرف الحال واعلم انه قد
روي عن الشافعي ايضا انه قال حكايات الاحوال اذا تطرق اليها الاحتمال كساها ثوب الاجمال وسقط
بها الاستدلال وقد جمع القرافي بينهما بان قال لا شك ان الاحتمال المرجوح لا يوثر انما يوثر المساوي في
الراجح وحينيذ فنقول الاحتمال الموثر ان كان في محل الحكم وليس في دليله فلا يقدح كحديث غيلان
وهو مراد الشافعي بالكلام الاول وان كان في دليله قدح وهو المراد بالكلام الثاني التاسع مثل يا
ايها الناس ويا عبادي يشمل الرسول وقال الحليمي ان كان معه قل فلا وقيل لا يدخل مطلقا العاشر
المتكلم داخل في عموم متعلق خطابه عند الاكثرين لقوله تعالى والله بكل شي عليم وقولك من احسن اليك
فاكرمه قال ومشبه ان يكون كونه امرا قرينة مخصصة قال في الحاصل وهو الظاهر الحادي عشر المدح
او الذم لا يخرج الصيغة عن كونها عامة على الصحيح وصححه ايضا الامدي وابن الحاجب ونقلا مقابله عن الشافعي
وكذلك ابن برهان ايضا ايضا ومثاله قوله تعالى ان الابرار لفي نعيم وان الفجار لفي جحيم والذين يكنزون
الذهب والفضه فرع قوله تعالى خذ من اموالهم صدقه ونحوه يقتضي اخذ الصدقه من كل نوع من
المال نص عليه الشافعي في الرسالة في باب الزكاه فقال عقب ذكره هذه الايه ولولا دلالة السنة لكان
ظاهر القران ان الاموال كلها سوا وان الزكوة في جميعها لا في بعضها دون بعض هذا لفظه بحروفه
ورايت في البويطي نحوه ايضا ونقله ابن برهان عن الاكثرين وكذلك الامدي وابن الحاجب ثم
اختار اخلافه قال الفصل الثاني في الخصوص وفيه مسايل الاولى التخصيص بلغ ه
اخراج بعض ما تناوله اللفظ والفرق بينه وبين النسخ انه يكون للبعض والنسخ عن الكل والمخصص
المخرج عنه والمخصص المخرج وهو ارادة اللافظ ويقال للدال عليها مجازا الثانية القابل للتخصيص
حكم ثبت لمتعدد لفظا كقوله تعالى اقتلوا المشركين او معنى وهو ثلثه الاول العله وجوز تخصيصها
كما في العرايا الثاني مفهوم الموافقة فيخصص بشرط بقا الملفوظ مثل جواز حبس الوالد لحق الولد الثالث
مفهوم المخالفه فيخصص بدليل راجح كتخصيص مفهوم اذا بلغ الما قلتين بالراكد قيل يوهم البدا
او الكذب قلنا يندفع بالمخصص اقول لما فرغ من العموم شرع يتكلم في الخصوص فتكلم
على التخصيص والمخصِّص والمخصَّص فذكر في هذا الفصل تعريف الثلثة وكذلك احكام
المخصَّص بفتح الصاد واخر احكام المخصص بكسرها الى الفصل الثالث فاما التخصيص فقال
ابو الحسين انه اخراج بعض ما تناوله الخطاب واختاره المصنف ولكنه ابدل الخطاب باللفظ فقوله
اخراج جنس يدخل فيه المخصوص وغيره من الاخراجات فانه يدل على الخارج ظاهر اللفظ من الارادة والحكم لا عن الحكم نفسه ولا عن الارادة نفسها فان ذلك لم يدخل

فيها

فيهما حتى يخرج ولا عن الدلالة فان الدلالة هي كون اللفظ بحيث اذا اطلق فهم منه المعنى وهو حاصل
مع التخصيص فافهمه قوله اللفظ دخل فيه العام وغيره كالاستثنا من العدد فسياتي انه من المخصصات
وكذا بدل البعض كما صرح به ابن الحاجب نحو اكرم الناس قريشا ولك ان تقول يدخل في هذا اخراج بعض
العام بعد العمل به وسياتي انه نسخ لا تخصيص حيث قال خصنا في حقنا قبل الفعل ونسخ عنا بعده وايضا
فالتخصيص قد لا يكون من ملفوظ بل من مفهوم كما سياتي بعد هذه المسلة ولما كان النسخ شبيها بالتخصيص
لكونه مخرجا لبعض الازمان فرق بينهما بان التخصيص اخراج للبعض والنسخ اخراج عن الكل وفيه نظر لما تقدم
من ان اخراج البعض بعد العمل نسخ لا تخصيص لا جرم ان في بعض النسخ والنسخ قد يكون للكل بزيادة قد
وعلى هذا فلا ايراد والمخصَّص بفتح الصاد هو العام الذي اخرج عنه البعض لا البعض المخرج عن العام
على ما زعمه بعضهم فان المخصص هو الذي تعلق به التخصيص او دخله التخصيص وهو العام ويقال عام
مخصص ومخصوص والمخصص بكسرها هو المخرج بكسر الرا والمخرج حقيقة هو ارادة المتكلم لانه لما
جاز ان يرد الخطاب خاصا وعاما لم يترجح احدهما على الاخر الا بالارادة قوله ويقال اي ويطلق المخصص ايضا
على الدال على الارادة مجازا والدال يحتمل ان يكون صفة للشي اي الشي الدال على الارادة وهو دليل التخصيص لفظيا
كان او عقليا او حسيا تسمية للدليل باسم المدلول ويحتمل ان يكون صفة للشخص اي الشخص الدال على الارادة
وهو المريد نفسه او المجتهد او المقلد تسمية للمحل باسم الحال والثاني هو الذي ذكره الامام لا غير فانه قال
ويقال بالمجاز على شيين احدهما من اقام الدليل على كون العام مخصوصا في ذاته وثانيهما من اعتقد ذلك او
وصفه به سوا كان الاعتقاد حقا او باطلا واما صاحب الحاصل فانه قال ويقال بالمجاز على الدلالة على تلك
الارادة وهذا مخالف للجميع المسلة الثانية الشي القابل للتخصيص هو الحكم الثابت لامر متعدد لان التخصيص اخراج
البعض والامر الواحد لا يتصور فيه ذلك ثم ان المتعدد قد يكون تعدده من جهة اللفظ كقوله تعالى اقتلوا
المشركين فانه يدل بلفظه على قتل كل مشرك وخص عنه اهل الذمه وغيرهم وقد يكون من جهة المعنى اي الاستنباط
وهو ثلثه الاول العله وقد جوز تخصيصها اي جوزه بعضهم ومنعه الشافعي وجمهور المحققين كما
قاله في المحصول في الكلام على الاستحسان وانما عبر بهذه العبارة لان المسلة فيها مذاهب تاتي في القياس
وهو المسمى هناك بالنقض ومثاله العرايا فان الشارع نهى عن بيع الرطب بالتمر وعلله بالنقصان عند الجفاف
وهذه العله موجوده في العرايا وهو بيع الرطب على روس النخل بالتمر على وجه الارض مع ان الشارع قد جوزه
الثاني مفهوم الموافقة يجوز تخصيصه اعني الملفوظ كقوله تعالى ولا تقل لهما اف فانه يدل بمنطوقه على

تحريم التأفيف وبالمفهوم على تحريم الضرب وسائر انواع الاذى وخص منه الحبس في دين الولد فانه جائز
على ما صححه الرافعي وطائفة منهم المصنف في غاية القصوى فاما اذا اخرج الملفوظ به وهو التأفيف في مثالنا
فانه لا يكون تخصيصا بل نسخا للمفهوم وهو معنى قوله بعد ذلك نسخ الاصل يستلزم نسخ الفحوى وبالعكس
فان قيل حكمه هنا بان اخراج الفحوى تخصيص لا نسخ للمنطوق معارض لما حكيناه عنه في النسخ قلنا
ان كان الاخراج لمعارض راجح كردة الابن المقتضية لقتله ومطل المقتضي لحبسه كان تخصيصا لا نسخا
للمنطوق لانه لا ينافي ما دل عليه من الحرمة وهذا هو المراد هنا وان لم يكن بل ورد ابتداء كان نسخا لمنافاته
اياه وهذا هو المراد هناك قال الثالث مفهوم المخالفة يجوز تخصيصه بدليل راجح على المفهوم لانه ان كان
مساويا كان ترجيحا من غير مرجح وان كان مرجوحا كان العمل به ممتنعا وهذا الشرط ذكره صاحب الحاصل
والمصنف واهمله الامام وهو الصواب لان المخصص لا يشترط فيه الرجحان كما سيأتي ان شاء الله في تعارض
الدليلين مثاله قوله عليه الصلاة والسلام اذا بلغ الماء قلتين لم يحمل خبثا فان مفهومه يدل على انه يحمل الخبث
اذا لم يبلغ قلتين وهذا المفهوم قد خص منه الجاري في القول القديم انه لا ينجس الا بالتغير واختاره الغزالي
والمصنف وجماعة ومنهم المصنف في غاية القصوى لقوله صلى الله عليه وسلم خلق الله الماء طهورا لا ينجسه شيء
الحديث فانه يدل بمنطوقه على عدم التنجيس والمنطوق ارجح من المفهوم قوله قيل يوهم البداء اعلم
ان من الناس من قال ان التخصيص لا يجوز لانه ان كان في الاوامر فانه يوهم البداء وان كان في الاخبار فانه يوهم الكذب
وهما محالان على الله تعالى وايهام المحال لا يجوز والبداء بالدال المهملة والمد هو ظهور المصلحة بعد
خفائها قال الجوهري وبدا له في هذا الامر بداء ممدود اي نشأ له فيه رأي والجواب انه يندفع
بالمخصص اي بالارادة او بالدليل الدال على الارادة وذلك لانا اذا علمنا ان اللفظ في الاصل يحتمل التخصيص
فقيام الدليل على وقوعه مبين للمراد وانما يلزم البداء والكذب ان لو كان المخرج مرادا وكلام الامام
واتباعه وابن الحاجب يقتضي ان الخلاف في الامر والخبر وليس كذلك بل في الخبر خاصة كما صرح به الآمدي
وهو مقتضى كلام ابي الحسين في المعتمد والشيخ ابي اسحق في شرح اللمع وغيرهم قال الثالثة يجوز
التخصيص ما بقي غير محصور لسماجة اكلت كل رمان ولم يأكل غير واحدة وجوز القفال الى اقل المراتب
فيجوز في الجمع ما بقي ثلاثة فانه الاقل عند الشافعي وابي حنيفة بدليل تفاوت الضمائر وتفصيل اهل اللغة
واثنان عند القاضي والاستاذ بدليل قوله تعالى وكنا لحكمهم شاهدين فمن يعمل اضاف الى المعمولين وقوله
فقد صغت قلوبكما فعل المراد به المقبول وقوله عليه الصلاة والسلام الاثنان فما فوقهما جماعة فقيل
اراد جواز السفر وفي غير الجمع الى الواحد وقوم الى الواحد مطلقا اقول اختلفوا في ضابط

هو ضعيف في المعتمد حكاه ه

في ح بلغ ه

المقدار الذي لا بد من بقائه بعد التخصيص فذهب ابو الحسين الى انه لا بد من بقاء جمع كثير سواء كان العام
جمعا كالرجال او غير جمع كمن وما وابن الا ان يستعمل ذلك العام في الواحد تعظيما له واعلاما بانه يجري
مجرى الكثير كقوله تعالى فقدرنا فنعم القادرون وهذا المذهب نقله الآمدي وابن الحاجب عن الاكثرين
واختاره الامام واتباعه واختلفوا في تفسير هذا الكثير ففسره ابن الحاجب بانه الذي يقرب من مدلوله
قبل التخصيص ومقتضى هذا ان يكون اكثر من النصف وفسره المصنف بان يكون غير محصور فقال ما بقي غير محصور
اي ما بقي من المخرج عنه عدد غير محصور وما هاهنا مصدرية تقديره يجوز التخصيص مدة بقاء عدد غير
محصور من المخرج عنه فان كان محصورا فلا والدليل عليه انه لو قال اكلت كل رمان في البيت ولم يأكل غير واحدة
لكان ذلك مستهجنا في اللغة سمجا اي قبيحا قال الجوهري سمج الشيء بالضم سماجة اي قبح فهو سميج باسكان
الميم كضخم فهو ضخم وبكسرها كخشن بالشين المعجمة فهو خشن وبزيادة الياء كقبيح فهو قبيح ولك
ان تقول قد جوز المصنف له على غير الانتفاء كما سيأتي والاستثناء عنده من المخصصات المتصلة
فهذا التخصيص وامثاله لم يبق فيه عدد غير محصور وايضا فهذا الدليل لا يحصل به المدعى لانه انما يبقى الواحد
فقط والمذهب الثاني وهو رأي القفال الشاشي انه يجوز التخصيص الى ان ينتهي الى اقل المراتب التي يطلق
عليها ذلك اللفظ المخصوص مراعاة لمدلول الصيغة وعلى هذا فيجوز التخصيص في الجمع كالرجال ونحوه
الى ثلاثة لانها اقل مراتب الجمع على الصحيح كما سيأتي وفي غير الجمع كمن وما الى الواحد لانه اقل مراتبه نحو من يكرمني اكرمه
وتريد به شخصا واحدا وقد استطرد المصنف فادخل في هذا التفصيل مسألة مستقلة طويلة
وهي الكلام على اقل الجمع وقد ذكرها في المحصول في اثناء العموم والمذهب الثالث انه يجوز التخصيص
الى الواحد مطلقا اي سواء كان جمعا ام لا كقوله تعالى الذين قال لهم الناس ان الناس قد جمعوا لكم والقائل
نعيم بن مسعود الاشجعي حكاه الآمدي وابن الحاجب وغيرهما لكن رأيت في الرسالة للشافعي
ان القائل هم الاربعة الذين تخلفوا عن احد وتوقف الآمدي في المسألة واختار ابن الحاجب تفصيلا لا
يعرف لغيره فقال التخصيص ان كان بالمتصل نظرت فان كان بالاستثناء نحو اكرم الناس الا الجهال او بالبدل
نحو اكرم الناس العالم فيجوز الى الواحد وان كان بالصفة نحو اكرم الناس العلماء او الشرط نحو اكرم الناس
ان كانوا علماء فيجوز الى اثنين وان كان التخصيص بالمنفصل فان كان في العام المحصور القليل فيجوز الى
اثنين كقولك قتلت كل زنديق وكانوا ثلاثة وقد قتلت اثنين وان كان غير محصور مثل قتلت كل من
في المدينة او محصورا كثيرا مثل اكلت كل رمانة وقد كان الفا فيجوز اذا كان الباقي قريبا من مدلول العام
قوله فانه الاقل هذه هي المسألة التي ذكرها استطرادا فنعود الى شرحها فنقول ذهب الشافعي

وابو حنيفة رضي الله عنهما الى ان اقل الجمع ثلثة فان اطلق على الاثنين او على الواحد كان مجازا واختاره
الامام والمصنف وقال القاضي والاستاذ اقله اثنان واختار ابن الحاجب في المختصر الكبير الاول واما
في المختصر الصغير فكلامه اولا يقتضي اختيار الثاني وفي الاثناء لا يقتضي الاول وهذان المذهبان
حكاهما المصنف وقيل يطلق ايضا على الواحد حقيقة وقيل لا يطلق على الاثنين لا حقيقة ولا مجازا
حكاهما ابن الحاجب وتوقف الآمدي في المسألة استدل المصنف بوجهين احدهما ان الضماير متغايرة
اي متخالفة لان ضمير المفرد غير بارز وضمير المثنى الف وضمير الجمع واو نحو افعل وافعلا وافعلوا وحينئذ
فنقول اختلاف الضمير في التثنية والجمع يدل على اختلاف حقيقتهما كما يدل على الاختلاف بين الواحد والجمع
وايضا فلانه لا يجوز وضع شيء منها مكان الآخر فلو كان اقل الجمع اثنين لجاز التعبير عنه بضمير الجمع وليس
كذلك الثاني ان اهل اللغة فصلوا بينهما فقالوا الاسم قد يكون مفردا وقد يكون مثنى وقد يكون مجموعا
وبين صيغتيهما ايضا فقالوا رجلان عاقلان ورجال عاقلون فدل على المغايرة واعلم ان القائل بان اقل
الجمع اثنان يقول بالضرورة ان الجمع اعم من المثنى لان كل مثنى جمع ولا ينعكس ولا شك ان حقيقة الاعم غير حقيقة
الاخص فان حقيقة الحيوان غير حقيقة الانسان فيكون حقيقة المثنى غير حقيقة الجمع عند الخصم وهذا
جواب واضح عن الدليل الثاني وعن التقرير الاول من الدليل الاول واما على التقرير الثاني فنوجه منه
ايضا الا انا نقول لما كان مغايرا جعلوا لكل واحد منهما شيئا يميزه قوله بدليل قوله تعالى شرع في ادلة
الخصم القائل بان اقله اثنان وهي ثلثة الاول قوله تعالى وداود وسليمان اذ يحكمان الى قوله لحكمهم فلو لم
يكن اقل الجمع اثنين لوجب ان يقال لحكمهما وجوابه ان الحكم مصدر والمصدر يصح اضافته الى معموليه
اي الفاعل والمفعول وهما الحاكم والمحكوم عليه هنا وحينئذ فيكون المراد داود وسليمان والخصم هكذا
اجاب به الامام وهو جواب عجيب فان المصدر انما يضاف اليهما على البدل ولا يجوز ان يضاف اليهما معا سمعت
شيخنا ابا حيان يقول سمعت شيخنا ابا جعفر ابن الزبير يقول في هذا الجواب انه كلام من لم يعرف
شيئا من علم العربية وقد ذكر ابن الحاجب في المختصر الكبير هذا الاعتراض ايضا وتكلف بتصحيح اخراج الحكم عن
المصدرية الى معنى الامر والمصنف كانه استشعر ضعفه وضعف ما بعده من الاجوبة فعدل الى غيره
فانه عبر عنها بقوله فقيل على خلاف عادته الثاني قوله تعالى ان تتوبا الى الله فقد صغت قلوبكما اطلق
لفظ القلوب واراد قلبي عائشة وحفصة واجيب بان اسم القلب يطلق حقيقة على الجرم الموضوع
في الجانب الايسر ومجازا على الميل الموجود فيه كقولهم مالي الى هذا قلب من باب اطلاق اسم المحل على
الحال وهو المراد هنا والتقدير صغت ميولكما بدليل ان الجرم لا يوصف بالصغو حقيقة واعلم

ان هذا

ان هذا الدليل خارج عن محل النزاع فان القاعدة النحوية انك اذا اضفت المثنيين الى ما يتضمنهما نحو
قطعت رؤوس الكبشين يجوز فيه ثلثة اوجه الافراد والتثنية والجمع بلا خلاف ومحل الخلاف
فيما عداه وقد نبه عليه هنا ابن الحاجب في المختصر الكبير الثالث قوله صلى الله عليه وسلم الاثنان فما فوقهما
جماعة رواه ابن ماجه عن ابي موسى الاشعري والدارقطني عن عمرو بن شعيب واجاب في المحصول
بانه محمول على ادراك فضيلة الجماعة لانه عليه السلام بعث لبيان الشرعيات لا لبيان اللغويات قال
وقيل انه عليه الصلوة والسلام نهى عن السفر الا في جماعة ثم بين بهذا الحديث ان الاثنين فما فوقهما جماعة
في جواز السفر واقتصر المصنف على الثاني وهو ضعيف لان السفر منفردا ليس بحرام بل هو جائز لكنه
مكروه سلمنا ان مراده بالجواز عدم الكراهة لكنه لا يحصل بالاثنين بل الجواب ان هذا استدلال
على غير محل النزاع لان الخلاف ليس في لفظ الجمع ولا في لفظ الجماعة كما سياتي عقبه فائدة محل
الخلاف مشكل لانه لا جائز ان يكون في صيغة الجمع التي هي الجيم والميم والعين فانه لا خلاف فيها كما قاله الآمدي
وابن الحاجب في المختصر الكبير قالوا وانما محل الخلاف في اللفظ المسمى بالجمع في اللغة كرجال ومسلمين وهم وانا
الجمع نفسه فهو ضم شيء الى شيء وهو يطلق على الاثنين بلا خلاف ولانه لو كان كذلك لما امكن اثبات الحكم
لغير هذه الصيغ وقد اتفقوا على ذلك ولا جائز ان يكون محل الخلاف في صيغ الجموع لانها ان اقترنت
بالالف واللام او بالاضافة كانت للعموم وان لم تقترن به فان كانت من جموع الكثرة فاقلها احد عشر
بلا نزاع عند النحاة وان استعملت في الاقل كانت مجازا فلم يبق الا جموع القلة وهو خمسة اشياء اربعة
منها من جموع التكسير جمعها قول الشاعر

بافعل وبافعال … وافعلة وفعلة يعرف الادنى من العدد

والخامس جمع السلامة سواء كان مذكرا كمسلمين او مؤنثا كمسلمات فان كانت اعني جموع القلة
هي محل الخلاف فالامر قريب لكنهم لما مثلوا لم يقتصروا عليه بل مثلوا برجال مع انه من جموع الكثرة هكذا
صرح به الامام في المحصول في الكلام على الجمع المنكر هل يعم ام لا وكذلك الآمدي وابن الحاجب كما تقدم نقله
عنهما قوله وهو عندي الى الواحد اي في غير الجمع وقد تقدم شرحه وشرح ما بعده قال الرابعة بلغ
العام المخصص مجاز والا لزم الاشتراك وقال بعض الفقهاء انه حقيقة وفرق الامام بين المخصص المنفصل والمتصل
لان المقيد بالصفة لم يتناول غيره قلنا المركب لم يوضع والمفرد متناول اقول اختلفوا في العام اذا
خص هل يكون حقيقة في الباقي ام لا على ثمانية مذاهب حكاها الآمدي وذكر المصنف منها ثلثة احدها
عنده وعند ابن الحاجب انه مجاز مطلقا لانه قد تقدم انه حقيقة في الاستغراق فلو كان حقيقة في البعض

ايضا لكان مشتركا والمجاز خير من الاشتراك والثاني انه حقيقة مطلقا ونقله امام الحرمين عن جماهير الفقهاء
وابن برهان عن جماهير العلماء لان تناوله للباقي قبل التخصيص كان حقيقة وذلك التناول باق والجواب
انه انما كان حقيقة لدلالته عليه وعلى سائر الافراد لا عليه وحده والثالث قاله الامام تبعا لابي الحسين
البصري ان خص بمتصل اي بما لا يستقل كان حقيقة سواء كان صفة او شرطا او استثناء او غاية
نحو اكرم الرجال العلماء او اكرمهم ان دخلوا او اكرمهم الا زيدا او اكرمهم الى المساء وان خص بمنفصل اي بما
يستقل كان مجازا كالنهي عن قتل العبيد بعد الامر بقتل المشركين فان قلنا انه مجاز ففي الاحتجاج به مذهبان
حكاهما ابن برهان **قوله** لان المقيد بالصفة هذا دليل الامام ويمكن تقريره على وجهين احدهما ان العام
المقيد بالصفة مثلا لم يتناول غير الموصوف اذ لو تناوله لضاعت فائدة الصفة واذا كان متناولا له
فقط وقد استعمل فيه فيكون حقيقة بخلاف العام المخصوص بدليل منفصل فان لفظه متناول للمخرج
عنه بحسب اللغة مع انه لم يستعمل فيه فيكون مجازا او الاشتراك كما تقدم وهذا التقرير
ذكره في الحاصل وهو الذي يظهر من كلام المصنف والتعبير بالصفة للتمثيل لا للتقييد التقرير الثاني
وهو ما ذكره في المحصول ان لفظ العموم حال انضمام الصفة مثلا اليه ليس هو المفيد لذلك البعض المنطوق
به لان الرجال وحده من قولنا الرجال العلماء لو افاد العالمين لما افادت الصفة شيئا واذا لم يكن مفيدا لذلك
البعض استحال ان يقال انه مجاز فيه بل المجموع الحاصل من لفظ العموم ولفظ الصفة هو المفيد له وافادته
له حقيقة وهذا التقرير مصرح بان البعض الموصوف لا يفيد المنطوق وتقرير الحاصل مصرح بانه يفيده
وكلام الكتاب يحتمل الامرين اما الاول فواضح واما الثاني فيكون المراد بقوله لان المقيد بالصفة هو المجموع
من العام والصفة تناول الموصوف ولم يتناول غيره واجاب المصنف بان المركب من الموصوف مع
الصفة مثلا غير موضوع للتعبير عن الباقي لان المركبات ليست موضوعة على المشهور وحينئذ فلا يكون
حقيقة فيه لان الحقيقة هو اللفظ المستعمل فيما وضع له فلم يبق الا المفردات ولا شك ان المفرد الذي
هو العام متناول في اللغة لكل فرد وقد استعمل في البعض فيكون مجازا وقد تقدم ان هذا الجواب
يعكر على ما ذكره في مجاز التركيب فالاولى في الجواب ان يقال كلامنا في العام المخصص وهو الموصوف
وحده لا في المجموع من المخصص والمخصص وايضا فلو لم يكن الموصوف ونحوه متناولا لم يكن المتصل
به مخصصا لان التخصيص اخراج بعض ما تناوله اللفظ ولا شك ان هذه الاشياء من المخصصات
عند المحققين ان اللفظ متناول بحسب وضع اللغة ولكن الصفة قرينة في اخراج البعض
فيكون مجازا كما قاله المصنف **قال الخامسة** المخصص بمعين حجة ومنعها عيسى بن ابان وابو ثور

وفصل

وفصل الكرخي لنا ان دلالته على فرد لا تتوقف على دلالته على الاخر لاستحالة الدور فلا يلزم من زوال احداهما
أقول العام ان خص بمبهم فلا يحتج به على شيء من الافراد بلا خلاف كما قاله الآمدي وغيره لانه ما من فرد
الا ويجوز ان يكون هو المخرج مثاله قوله تعالى وأحلت لكم بهيمة الانعام الا ما يتلى عليكم وان خص بمعين
كما لو قيل اقتلوا المشركين الا اهل الذمة فالصحيح عند الامام والآمدي وابن الحاجب والمصنف انه حجة
في الباقي مطلقا وقال ابن ابان وابو ثور ليس بحجة مطلقا وهو المراد بقوله ومنعها اي منع حجيته وفصل
الكرخي اي فقال ان خص بمتصل كان حجة والا فلا وهذا التفصيل يعرف هو ودليله من المسئلة
السابقة ولذلك اهمله المصنف والجمهور على ان ابان لا ينصرف للعلمية ووزن الفعل واصله ابين
على وزن افعل فقلبت الياء الفا لانفتاحها في الماضي المجرد وهو بان ومن قال انه ينصرف قال وزنه فعال
حكاه ابن يعيش في شرح المفصل وغيره **قوله** لنا اي الدليل على انه حجة ان دلالة العام على فرد من الافراد
لا تتوقف على دلالته على الفرد الاخر لان دلالته على الباقي مثلا لو كانت متوقفة على البعض المخرج فان لم تتوقف دلالته
على المخرج على الباقي كان تحكما لان دلالة العام على جميع افراده متساوية وان توقفت عليه لزم الدور وهو
مستحيل فثبت ان دلالته على فرد لا تتوقف على دلالته على غيره من الافراد وحينئذ فلا يلزم من زوال الدلالة
عن بعض الافراد زوالها عن البعض الاخر فيكون حجة وهذا الدليل ضعيف كما نبه عليه صاحب التحصيل وتقرير ذلك
موقوف على مقدمة وهي ان الشيئين اذا توقف كل منهما على الاخر فان كان التوقف بالبعدية والقبلية وهو المسمى
بالدور السبقي فالوقوع مستحيل كما اذا قال زيد لا ادخل الدار حتى يدخل قبلي عمرو وقال عمرو كذلك وان
لم يكن سبقيا كما اذا قال كل منهما لا ادخل الدار حتى يدخل معي الاخر فلا استحالة فيه لامكان دخولهما معا
ويسمى بالدور المعي اذا عرفت هذا فنقول قول المصنف لنا ان دلالته على فرد لا تتوقف على دلالته
على الاخر ان اراد به التوقف السبقي فلا يلزم من عدمه جواز وجود الدلالة بعد اخراج البعض فانه يجوز ان تكون
دلالته على البعض مستلزمة لدلالته على البعض الاخر وبالعكس لجواز التلازم من الجانبين كالبنوة والابوة وغيرهما
من المضايفين وان اراد به التوقف المعي فلا استحالة فيه كما بيناه هذا معنى كلام التحصيل فافهمه والصواب
التمسك بعمل الصحابة فانهم قد استدلوا بالعمومات المخصوصة من غير نكير فكان اجماعا **قال السادسة**
يستدل بالعام ما لم يظهر المخصص وابن سريج اوجب طلبه اولا لنا لو وجب لوجب طلب المجاز للتحرز
عن الخطأ واللازم منتف قال عارض دلالته احتمال قلنا الاصل يدفعه **أقول** هل يجوز التمسك
بالعام قبل البحث عن المخصص فيه مذهبان جوزه الصيرفي ومنعه ابن سريج هكذا حكاه الامام واتباعه
ولم يرجح شيئا منهما في كتابيه المحصول والمنتخب هنا لكنه اجاب عن دليل ابن سريج وفيه اشعار بميله الى

الجواز ولهذا صرح صاحب الحاصل بانه المختار وتبعه المصنف عليه لكنه جزم بالمنع فيه اعني في المحصول في اواخر الكلام على تاخير البيان عن وقت الخطاب واعلم ان اثبات الخلاف على هذا الوجه غير معروف ولا مستقيم فان الذي قاله الغزالي والامدي وابن الحاجب وغيرهم انه لا يجوز التمسك بالعام قبل البحث عن المخصص بالاجماع ثم اختلفوا فقيل يبحث الى ان يغلب على الظن عدم المخصص ونقله الامدي عن الاكثرين وابن سريج قال وذهب القاضي وجماعة الى انه لا بد من القطع بعدمه ويحصل ذلك بتكرار النظر والبحث واشتهار كلام العلماء فيها من غير ان يذكر احد منهم مخصصا وحكى الغزالي قولا ثالثا انه لا يكفي الظن ولا يشترط القطع بل لا بد من اعتقاد جازم وسكون نفس بانتفائه اذا تقرر هذا فاعلم ان خلاف الصيرفي انما هو في اعتقاد عمومه قبل دخول وقت العمل به فانه قال اذا ورد لفظ عام ولم يدخل وقت العمل به يجب اعتقاد عمومه ثم ان ظهر مخصص يتغير ذلك الاعتقاد هكذا نقله عنه امام الحرمين والامدي وغيرهما وخطاؤه قوله لنا الى اخره شرع في نصب الدليل على الطريقة التي انفرد بها الامام وتبعه عليها فقال لو وجب طلب المخصص في التمسك بالعام لوجب طلب المجاز في التمسك بالحقيقة بيان الملازمة ان ايجاب طلب المخصص انما هو للتحرز عن الخطا وهذا المعنى بعينه موجود في المجاز لكن اللازم منتف وهو طلب المجاز فانه لا يجب اتفاقا فكذلك الملزوم وهو طلب المخصص وللخصم ان يفرق بان احتمال وجود المخصص اقوى من احتمال وقوع المجاز فان اكثر العمومات مخصوصة واحتج ابن سريج بان احتمال وجود المخصص عارض دلالة العام اذ العام يحتمل التخصيص وعدمه احتمالا على السوا فحمله على العموم ترجيح من غير مرجح وقوله احتمال هو فاعل عارض والمفعول هو الدلالة ولا حرج فيه غير ذلك واجاب المصنف بان الاصل يدفع ذلك الاحتمال لان الاصل عدم التخصيص والتعارض انما يكون عند انتفاء الرجحان ولك ان تقول الاستقراء يدل على ان الغالب في العمومات الخصوص والعام المخصوص مجاز وحينئذ فيدور الامر بين الحقيقة المرجوحة والمجاز الراجح وقد تقدم من كلام المصنف انهما سيان فيكون العموم مساويا للخصوص فيلزم من ذلك التوقف كما قاله ابن سريج قال الفصل الثالث في المخصص وهو متصل ومنفصل فالمتصل اربعة الاول الاستثناء وهو الاخراج بالا غير الصفة ونحوها والمنقطع مجاز اقول قد عرفت فيما تقدم ان المخصص في الحقيقة هو ارادة المتكلم وانه يطلق ايضا مجازا على الدال على التخصيص وهذا هو المراد هنا وهو متصل ومنفصل فالمتصل ما لا يستقل بنفسه بل يكون متعلقا باللفظ الذي ذكر فيه العام والمنفصل عكسه وقسم

المصنف

بلغ

المصنف المتصل الى اربعة اقسام وهي الاستثناء والشرط والصفة والغاية واهمل خامسا ذكره ابن الحاجب وهو بدل البعض كقولك اكرم الناس قريشا الاول الاستثناء وتعريفه ما ذكره المصنف فقوله الاخراج جنس شامل للمخصصات كلها وقوله بالا مخرج لما عدا الاستثناء وقوله غير الصفة احتراز عن الا اذا كانت للصفة بمعنى غير وهي التي تكون تابعة لجمع منكور غير محصور كقوله تعالى لو كان فيهما الهة الا الله لفسدتا اي غير الله فانها ليست للاستثناء وقوله ونحوها اي كحاشى وخلا وعدا وسوى وفي الحد نظر من وجوه احدها انه اخذ في التعريف لفظة الا وهي من جملة ادوات الاستثناء فيكون تعريفا للشيء بنفسه الثاني ان الاتيان بالواو في قوله ونحوها لا يستقيم بل صوابه الاتيان باو الثالث ان كان المراد بقوله ونحوها اي في الاخراج فينتقض الحد بمثل قولنا اكرم العلماء ولا تكرم زيدا فانه مخرج وليس باستثناء وكذلك سائر المخصصات ايضا وان كان المراد انه يقوم مقامه في الاستثناء فهو دور الرابع ان تقييد الا بغير الصفة زيادة في الحد غير محتاج اليها لان الا والحالة هذه لا تخرج شيئا فهي مستغنى عنها بقوله الاخراج ولهذا لم يذكره الامام ولا اتباعه الا ان يقال قد تقرر ان الوصف من جملة المخصصات والتخصيص هو الاخراج كما تقدم فاذا كانت الا صفة كانت مخرجة اي فيجوز ان يدخل في الاول لا انها يجب دخوله فيه وفيه نظر بل الاولى ان يقال احترز بقوله غير الصفة عن مثل قام القوم الا زيد فانه يجوز فيه وفي امثاله من المعارف جعل الا للصفة ورفع ما بعدها كما نص عليه ابن عصفور وغيره وان كان قليلا قوله والمنقطع مجاز هو جواب عن سؤال مقدر وهو ان الاستثناء قد يكون متصلا مثل قام القوم الا زيدا او منقطعا كقام القوم الا حمارا والمنقطع لا اخراج فيه فيكون واردا على الحد فاجاب بان الحد للاستثناء الحقيقي واطلاق الاستثناء على المنقطع وان كان جائزا بلا خلاف كما قاله ابن الحاجب في المختصر الكبير لكنه مجاز عند الاكثرين كما نقله الامدي بدليل عدم تبادره قال ابن الحاجب واذا قلنا انه حقيقة فقيل انه مشترك وقيل متواطئ على ان الشيخ ابا اسحق نقل عن بعضهم انه لا يسمى استثناء لا حقيقة ولا مجازا قال وفيه مسايل الاولى شرطه الاتصال عادة باجماع الادباء ونقل عن ابن عباس خلافه قياسا على التخصيص بغيره والجواب النقض بالصفة والغاية وعدم الاستغراق وشرط الحنابلة ان لا يزيد على النصف والقاضي ان ينقص عنه لنا لو قال له علي عشرة الا تسعة لزم واحد اجماعا وعلى القاضي استثناء الغاوين من المخلصين وبالعكس قال الاقل ينسى فيستدرك وينتقض بما ذكرنا اقول الاستثناء له شرطان احدهما اتصاله بالمستثنى منه اتصالا عاديا

بلغ

لاحسبا ودليله اجماع الادبا اي اهل اللغة ولا يضر القطع بتنفس وسعال ونحو ذلك لبعد لطول
الكلام المستثنى منه فانه يعد في العادة متصلا ونقل عن ابن عباس جواز المستثنى المنفصل ثم اختلفوا
فنقل عنه الامدي وابن الحاجب انه يجوز الي شهر ونقل عنه المازري قولا انه يجوز الي سنة وقولا اخر انه
يجوز ابدا وهو الذي يقتضيه كلام الاكثرين في النقل عنه كالشيخ ابي اسحق وامام الحرمين والغزالي وصاحب
المعتمد وغيرهم وصرح به ابو الخطاب الحنبلي ومع ذلك فانهم جميع قد توقفوا في اثبات اصل هذا المذهب
عنه وشرعوا في تاويله الا صاحب المعتمد فنقله من غير انكار ولا تاويل ولما توقف النقلة في اثبات
هذا المذهب عبر المصنف بقوله ونقل ولما اختلفوا ايضا في كيفيته على المذاهب الثلثة المتقدمة عبر
بقوله خلافه فافهم ذلك فانه من محاسن كلامه واستدل ابن عباس بالقياس على التخصيص بغير الاستثنا
من المخصصات المنفصلة والجامع ان كلا منهما مخصص وجوابه النقض بالصفة والغاية وكذلك
الشرط فان دليله يقتضي جواز انفصالها وهو باطل اتفاقا وايضا فالفرق ان المخصص المنفصل
مستقل فلذلك جاز انفصاله بخلاف الاستثنا **قوله** وعدم الاستغراق هذا هو الشرط الثاني من
شروط الاستثنا وهو معطوف على الاتصال اي شرطه الاتصال وعدم الاستغراق فلا يضر استثنا المساوي
ولا الاكثر فان كان مستغرقا كقوله علي عشرة الا عشرة كان باطلا اتفاقا كما نقله الامام والامدي
واتباعهما لافضائه الي اللغو ونقل القرافي عن المدخل لابن طلحة ان في صحته قولين وشرط الحنابلة ان
لا يزيد المستثنى علي نصف المستثنى منه بل يكون اما مساويا او ناقصا وشرط القاضي في القول الاخير
من اقواله كما قاله الامدي وغيره ان يكون ناقصا عن النصف واعلم ان الامدي وابن الحاجب نقلا عن
الحنابلة امتناع المساوي ايضا علي عكس ما قاله المصنف ولم يتعرض الامام ولا مختصرو الامام للنقل عنهم
واستدل المصنف بامرين احدهما وهو دليل على القاضي والحنابلة معا انه لو قال له علي
عشرة الا تسعة لكان يلزمه واحد باجماع الفقها فدل على صحته قال الامدي وهذا الاستدلال خطا
فان هذا الاستثنا عند الخصم بمثابة الاستثنا المستغرق وانما يقول بلزوم الواحد من يقول بصحة استثنا
الاكثر الثاني وهو دليل على القاضي خاصة استثنا الغاوين من المخلصين في قوله تعالى ان عبادي ليس
لك عليهم سلطان الا من اتبعك من الغاوين وبالعكس اي استثنا المخلصين من الغاوين في قوله تعالى حكاية
عن ابليس قال فبعزتك لاغوينهم اجمعين الا عبادك منهم المخلصين وجه الاستدلال ان الفريقين
ان استويا فانه يدل علي جواز استثنا النصف وان كان احدهما اكثر فكذلك ايضا لانه لما استثنى
كل منهما فقد استثني الاكثر فدل على جواز النصف بطريق الاولى وهذا يرد على الحنابلة لاحتمال

قال ابن ... الاصفهاني في شرح ... ولعله ... ان يكون كل من المخلصين والغاوين اقل من نصف فان كلا منهما مستثنى ومستثنى منه ... ان الغاوين مستثنى من المخلصين فيكون اقل من المخلصين ومن حيث ان المخلصين مستثنى من الغاوين يكون اقل من الغاوين ولا اقل من ... الغاوين ...

ان يكونا

ان يكونا متساويين وهم يجوزون استثنا المساوي علي مقتضى نقل المصنف وفي هذا الاستدلال نظر
من ثلاثة اوجه احدها ان للخصم ان يقول ان قوله تعالى ان عبادي الاية يدل على ان الغاوين اقل
من غير الغاوين اي اقل من العباد الذين لا سلطان عليهم لابليس وليس فيها تعرض لكونهم اقل من المخلصين
حتى يكون على العكس من الاية الثانية وانما يلزم ذلك اذا كان المخلصون هم غير الغاوين اي الذين
لا سلطان عليهم ولم يقيموا عليه دليلا ونحن لا نسلمه لجواز ان يكون غير الغاوين اعم من المخلصين
بل نتبرع فنقول لك هذا هو الظاهر لانه لا يلزم من انتفا سلطنة ابليس التي هي القهر والغلبة عن شخص
ان يترقى الي درجة الاخلاص ويدل عليه احوال كثير من الناس وحينئذ فيكون قوله تعالى فبعزتك
الاية دليلا علي ان المخلصين اقل من الغاوين وقوله تعالى ان عبادي الاية دليل على ان الغاوين اقل
من غير الغاوين وهم الذين ليس عليهم سلطان وعلى هذا فكل من الايتين ليس فيها الا استثنا الاقل
وقد تمسك ابن الحاجب بقوله تعالى الا من اتبعك من الغاوين الاية ثم استدل على ان الغاوين اكثر
بقوله تعالى وما اكثر الناس ولو حرصت بمؤمنين ولم يذكر الاية الثانية فسلم من هذا الاعتراض لكنه
لا يتم من وجه اخر فنقول ان قوله تعالى الا من اتبعك من الغاوين يدل على ان الغاوين من بني ادم مطلقا
اقل من غيرهم فان الكلام مع ابليس كان في نسل ادم جميعهم وقوله تعالى وما اكثر الناس الاية انما يدل على
الاكثرين من الذين بعث اليهم النبي صلى الله عليه وسلم وهم الموجودون من حين بعثته الي حين قيام الساعة
والالف واللام في الناس للعهد وحينئذ فلا يلزم من كون الغاوين اكثر من هذه الطائفة ان يكون
اكثر بالنسبة الي كل الطوائف من لدن ادم الي قيام الساعة الثاني سلمنا ان قوله تعالى ان عبادي يدل
علي استثنا الغاوين من المخلصين لكن قوله تعالى فبعزتك الاية انما يدل على استثنا المخلصين من الذين
اقسم ابليس علي ان يغويهم لا من الغاوين وهم الذين حصل لهم الغواية وعلى هذا فيكون الغاوون اقل
من المخلصين كما دلت عليه الاية الاولى والمخلصون اقل من المقسم على اغوائهم كما دلت عليه الثانية وعلى
هذا فيكون المستثنى في الايتين انما هو الاقل الثالث قال الامدي للخصم ان يقول نحن انما نمنع استثنا
الاكثر اذا كان عدد المستثنى والمستثنى منه مصرحا بهما فان لم يكن نحو جائني بنو تميم الا الاراذل منهم
فانه يصح من غير استقباح وان كانت الاراذل اكثر وهذه الاية كذلك **قوله** قال الاقل اي قال
القاضي لا شك ان الاستثنا خلاف الاصل فانه بمنزلة الانكار بعد الاقرار ولكن خالفنا هذا الاصل
في الاقل وجوزنا استدراكه بالاستثنا لانه قد ينسى لقلته التفات النفس اليه وهذا المعنى
مفقود في المساوي والاكثر واجاب المصنف تبعا للحاصل بانه منقوض بما ذكرناه من استثنا

الغاوين من الحاصر وبالعكس ومن الاجماع المتقدم في المقر فان الحكم موجود مع انتفا العلة وهي القلة والذي اجاب به في المحصول ان الاستثنا والمستثنى منه كاللفظ الواحد الدال على ذلك العدد فلا يرد ما قالوه وهذا الذي اشار اليه فيه ثلث مذاهب احدها ما يقتضيه كلامه وهو مذهب القاضي ان عشرة الا ثلثة مثلا اسم مركب مرادف لسبعة والثاني ونقله ابن الحاجب عن الاكثرين ان المراد ايضا سبعة كما قال الاول ولكن لا نقول ان المجموع اسم لها بل الا قرينة مبينة لذلك كسائر المخصصات والثالث وهو الصحيح عند ابن الحاجب ان المراد بالعشرة لجميع افرادها من غير حكم عليها ثم حكم بالاسناد بعد اخراج الثلثة فيكون الاسناد الى سبعة ولم يتعرض المصنف لشبهة الحنابلة لانها كشبهة القاضي قال الثانية الاستثناء من الاثبات نفي وبالعكس خلافا لابي حنيفة لنا لو لم يكن كذلك لم يكف لا اله الا الله احتج بقوله عليه الصلوة والسلام لا صلاة الا بطهور قلنا للمبالغة الثالثة المتعددة ان تعاطفت او استغرق الاخير الاول تعود الى المتقدم عليها والا يعود الثاني الى الاول لانه اقرب اقول الاستثناء من الاثبات نحو قام القوم الا زيد يكون نفيا للقيام عن زيد بالاتفاق كما قاله الامام في المعالم وصاحب الحاصل واما الاستثناء من النفي نحو ما قام احد الا زيد فقال الشافعي يكون اثباتا للقيام زيد وقال ابو حنيفة لا يكون اثباتا له بل دليلا على اخراجه عن المحكوم عليهم وحينئذ فلا يلزم منه الحكم بالقيام اما من جهة اللفظ فانه ليس فيه على هذا التقدير ما يدل على اثباته كما قلنا واما من جهة المعنى فلان الاصل عدمه قال والخلاف الاستثناء من الاثبات فانه يكون نفيا لانه لما كان مسكوتا عنه وكان الاصل هو النفي حكما به فعلى هذا لا فرق عندهم في دلالة اللفظ بين الاستثناء من النفي وبين الاستثناء من الاثبات واختار الامام في المعالم مذهب ابي حنيفة وفي المحصول والمنتخب مذهب الشافعي دليلنا انه لو لم يكن اثباتا لم يكف لا اله الا الله في التوحيد لان التوحيد هو نفي الالهية عن غير الله تعالى واثباتها له فاذا لم يدل هذا اللفظ على اثبات الالهية له تعالى بل كان ساكتا عنه فقد فات احد شرطي التوحيد واجاب في المعالم بان اثبات الالهية له سبحانه مقرر في بداية العقول والمقصود نفي الشريك احتج ابو حنيفة بمثل قوله عليه الصلاة والسلام لا صلاة الا بطهور تقديره لا صحة للصلوة الا بطهور فلو كان الاستثناء من النفي اثباتا لكان كلما وجد الطهور توجد الصحة وليس كذلك فانها قد لا تصح لفوات شرط اخر ولم يجب الامام عن هذا الدليل لا في المحصول ولا في المنتخب وهو حديث غير معروف وبتقدير صحته فجوابه من ثلاثة اوجه احدها وهو ما ذكره المصنف ان الحصر قد يؤتى به للمبالغة لا للنفي عن الغير كقوله الحج عرفة وهاهنا كذلك لان الطهارة لما

بلغ

فايدة الخلاف منقول عن الحنفيه في المسلمين ... مسايل الاولى الاستثنا المنقطع فانه داخل في الحكم قطعا الثانيه ان بعد الجهة فان اختلفت كما في الامر والنهي والقسم على المعتمد ... ان لا يكون من باب الشروط ولهذا قال القرافي ... الاستثنا من الاحكام نحو قام القوم الا زيدا ومن الموانع نحو لا تسقط الصلاة عن المراة الا بالحيض ومن الشروط نحو لا صلاة الا بطهور ... من كلام العلما فانه لا يلزم من القضا بالنفي لاجل عدم الشرط ان يقضي بالوجود لاجل وجود الشرط لما تقدم ان الشرط لا يلزم من وجوده وجود ولا عدم ... من وجود الشرط وجود المشروط ... مع العاعي ... شبهة الحنفيه فان النصوص التي ... بها كلها من باب الشروط وهي ليست من صور النزاع فلا يلزمنا اسمت

فايده الحديث رواه الدارقطني من طريق عايشه وضعفه والطبراني في الاوسط من رواية انس بسند ... لا صلاة الا بوضوء انتهى

كان

كان امرها منا كدا صارت كانه لا شرط للصحة غيرها حتى اذا وجدت توجد الصحة الثاني ما قاله صاحب التحصيل وهو حسن ان قولنا ان الاستثناء من النفي اثبات يصدق باثبات صورة واحدة من كل استثناء لان دعوى الاثبات لا عموم فيها بل هي مطلقة وحينئذ فمقتضى صحة الصلاة عند وجود الطهارة بصفة الاطلاق لا بصفة العموم اي لا تقتضي ثبوت صحة الصلاة في جميع صور الطهارة بل يصدق ذلك في الصورة الواحدة الثالث ما قاله الامدي ان هذا الاستثناء من غير الجنس لانه لا يصدق عليه اسم الاول ولكن انما سيق هذا البيان اشتراط الطهارة في الصلاة والاستعمال يدل عليه كما في قوله لا فتى الا بورع او بعلم وليس المراد اثبات الفتى لكل عالم او ورع بل المراد الشرطية وقد تقرر انه لا يلزم من وجود الشرط وجود المشروط لجواز عدمه لوجود مانع او انتفاء شرط وما قاله حسن الا دعواه انه منقطع قال ابن الحاجب فانه بعيد لان هذا استثناء مفرغ والمفرغ من تمام الكلام خلاف المنقطع المسئلة الثالثة وحكم الاستثناءات المتعددة وقد اهملها ابن الحاجب وحكمها انها ان تعاطفت اي عطف بعضها على بعض عادت كلها الى المستثنى منه كقوله على عشرة الا ثلثة والا اثنين فيلزمه خمسة وكذلك ان لم تكن معطوفة ولكن كان الثاني مستغرقا للاول قال في المحصول سوا كان مساويا كقوله على عشرة الا اثنين الا اثنين بالتكرار او ازيد كقوله على عشرة الا ثلثة فيلزمه في المثال الاول ستة وفي الثاني خمسة وذلك ان عود الاستثناء خلاف الاصل لكونه انكارا بعد الاعتراف كما سياتي والتاكيد ايضا خلاف الاصل والمساوي يحتمل لكل منهما فلم يحمل الاستثناء على التاكيد وللنحويين في هذا القسم وهو المستغرق مذهبان احدهما ما اقتضاه كلام المصنف والثاني وهو مذهب الفراء ان الثاني يكون مقرا به فيلزمه في المثال الاول عشرة وفي الثاني احد عشر قوله والا اي وان لم يكن الثاني معطوفا ولا مستغرقا فيعود الاستثناء الثاني الى الاستثناء الاول اي يكون مستثنى منه وحينئذ فلا بد من مراعاة ما تقدم لك وهو ان الاستثناء من الاثبات نفي وبالعكس فاذا قال له علي عشرة الا ثمانية الا سبعة الا ستة فتكون السبعة مستثناة من الثمانية وعلى هذا فيكون لازمة لانها مستثناة مما يلزم والستة مستثناة من السبعة فتكون غير لازمة لانها مستثناة مما يلزم وحينئذ فيلزمه في هذا الاقرار ثلثة لانه لما قال علي عشرة الا ثمانية اي لا يلزمني سوى درهمين ثم قال الا سبعة اي يلزمني فيضمها الى الدرهمين فيصير تسعة ثم قال الا ستة اي لا يلزمني ستة فيبقى ثلاثة وهذا الذي جزم به اي من كون كل واحد يعود الى ما قبله هو مذهب البصريين والكسائي واستدل له المصنف بانه اقرب وقال بعض النحويين تعود المستثنيات كلها الى المذكور اولا وقال بعضهم

فايده قال القرافي قلت لفضلا الحنفيه كيف تقولون في الاستثنا المفرغ نحو ما قام الا زيد هل هو محكوم عليه بالقيام او لا ... ان قلتم ... العامل ... الكل سوا ... تقدم من الاحكام ... الحكم ... يصح من الاعراب ... والعامل ... الدال على ... لا في اللفظ ... المستثنى ... بالعرض ... الشهادة بعد التوحيد ... الا اثنين صح

لحمل الامرين قال الرابعة قال الشافعي المعقب للجمل كقوله تعالى الا الذين تابوا يعود
اليها وخص ابو حنيفة بالاخيرة وتوقف القاضي والمرتضى وقيل ان كان بينهما تعلق فللجميع مثل
اكرم الفقهاء والزهاد وانفق عليهم الا المبتدعة والا فللاخيرة لنا الاصل اشتراك المعطوف
والمعطوف عليه في المتعلقات كالحال والشرط وغيرهما فكذلك الاستثناء قيل خلاف الدليل خولف
في الاخيرة للضرورة فيبقى الاولى على عمومها قلنا منقوض بالصفة والشرط اقول شرع
في حكم الاستثناء المذكور عقب الجمل كقوله تعالى والذين يرمون المحصنات ثم لم ياتوا باربعة شهداء
فاجلدوهم ثمانين جلدة ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا واولئك هم الفاسقون الا الذين تابوا فان هذا
الاستثناء وقع بعد ثلاث جمل الجملة الاولى امرة بجلدهم والثانية ناهية عن قبول شهادتهم والثالثة
مخبرة بفسقهم وفي حكم ذلك مذاهب الاول مذهب الشافعي ان الاستثناء يعود الى الجميع الا اذا
دل الدليل على اخراج البعض لكن بشرطين احدهما ان يكون الجمل معطوفة كما صرح به الامدي
وابن الحاجب وغيرهما واسقطه الامام والمصنف وغيرهما يقتضيه الثاني ان يكون العطف
بالواو خاصة كما صرح به ايضا الامدي وابن الحاجب وامام الحرمين في النهاية الثاني
مذهب ابي حنيفة انه يعود الى الجملة الاخيرة خاصة قال في المعالم وهو المختار وفائدة هذا الخلاف
قبول شهادة القاذف بعد التوبة فعندنا تقبل لان الاستثناء يعود اليها ايضا وعنده لا تقبل واما
الجملة الاولى الامرة بالجلد فقد اتفقنا على ان الاستثناء هنا لا يعود اليها لكونه حق ادمي فلا يسقط
بالتوبة الثالث التوقف وهو مذهب القاضي والشريف المرتضى من الشيعة قال في المحصول
الا ان القاضي توقف لعدم العلم بمدلوله في اللغة والمرتضى توقف للاشتراك اي لكونه مشتركا
بين عوده الى الكل وعوده الى الاخيرة لانه قد ورد عوده الى الكل في قوله تعالى اولئك جزاؤهم
ان عليهم لعنة الله والملائكة والناس اجمعين خالدين فيها لا يخفف عنهم العذاب ولا هم ينظرون
الا الذين تابوا وورد عوده الى الاخيرة ايضا في قوله تعالى ان الله مبتليكم بنهر فمن شرب منه
فليس مني ومن لم يطعمه فانه مني الا من اغترف غرفة بيده والاصل في الاستعمال الحقيقة فيكون
مشتركا قال في المنتخب وما ذهب اليه القاضي هو المختار وصرح به في المحصول في الكلام على التخصيص
في الشرط وذكر فيه وفي الحاصل هنا نحوه ايضا الرابع ما ذهب اليه ابو الحسين البصري وقال
في المحصول انه حق مع كونه قد اختار التوقف كما تقدم انه ان كان بين الجمل تعلق عاد الاستثناء اليها
والا فيعود الى الاخيرة خاصة والمراد بالتعلق كما قال في المحصول هو ان يكون حكم الاولى واسمها

مضمرا

مضمرا في الثانية فالحكم كقولنا اكرم الفقهاء والزهاد الا المبتدعة تقديره واكرم الزهاد واما الاسم فكقولنا
اكرم الفقهاء وانفق عليهم الا المبتدعة فقوله عليهم اي على الفقهاء وقد اشار المصنف الى المثالين بذكر
او قال وانفق عليهم فافهمه واجتنب غيره وانما اعيد الاستثناء هنا الى الكل لان الثانية لا تستقل الا مع
الاولى بخلاف ما اذا لم يكن بين الجمل تعلق لان الظاهر انه لم ينتقل عن الجملة المستقلة بنفسها الى جملة اخرى
الا وقد تم غرضه من الاولى فلو كان الاستثناء راجعا الى الجميع لم يكن مقصوده من الاولى قد تم قوله
لنا اي الدليل على المذهب المختار وهو مذهب الشافعي ان الاصل اشتراك المعطوف والمعطوف
عليه في جميع المتعلقات كالحال والشرط وغيرهما اي كالصفة والظرف والمجرور فيجب ان يكون الاستثناء
كذلك والجامع عدم الاستقلال مثال الحال اكرم بني مضر واطعم بني ربيعة محتاجين او ان كانوا محتاجين
او المحتاجين او عند زيد او يوم الجمعة واعلم ان الامام نقل عن الحنفية هنا انهم وافقونا على عود الشرط
الى الكل كما نقله المصنف قال وكذلك الاستثناء بالمشيئة ونقل في الكلام على التخصيص بالشرط عن بعض
الادباء ان الشرط يختص بالجملة التي تليه فان تقدم اختص بالاولى وان تاخر اختص بالثانية ثم قال والمختار التوقف
كما في الاستثناء وسوى ابن الحاجب بينه وبين الاستثناء فعلى هذا ياتي فيه التفصيل الذي سبق نقله
عنه واما الحال والظرف والمجرور فقال اعني الامام انا نخصها بالاخيرة على قول ابي حنيفة وحينئذ فاستدلال
المصنف بها على ابي حنيفة باطل واما الصفة فلم يصرح الامام بحكمها لكنها شبيهة بالحال وقد علمت ان
الحال يختص بالاخيرة عند الخصم قوله قيل خلاف الدليل اي احتج ابو حنيفة بان الاستثناء خلاف الدليل
لكونه انكارا بعد الاقرار لكن خولف مقتضى الدليل في الجملة الاخيرة للضرورة وذلك لانه لا يمكن الغاء
الاستثناء وتعلقه بالجملة الواحدة كاف في تصحيح الكلام والاخيرة لا شك انها اقرب فخصصناه بها
فيبقى ما عداها على الاصل واجاب المصنف بان هذا الدليل منقوض بالصفة والشرط فانهما عائدان
الى الكل عندكم مع ان المعنى الذي قلتموه موجود بعينه فيهما وفيما قاله المصنف في الصفة نظر لما
قدمناه من عودها الى الاخيرة عندهم وقد اختلف النحاة ايضا في هذه المسألة فجزم ابن مالك بعوده الى الكل
وخصه ابو علي الفارسي بالاخيرة كما نقله عنه ابن برهان في الوجيز قال لان العامل في المستثنى هو الفعل
المتقدم فلو عاد الاستثناء الى الجميع لاجتمع عاملان على معمول واحد وهو محال لانه يؤدي الى ان يكون
الشيء الواحد مرفوعا ومنصوبا كما في الاية المذكورة قال الثاني الشرط وهو ما يتوقف
عليه تاثير المؤثر لا وجوده كالاحصان وفيه مسائل اقول هذا هو القسم الثاني من
اقسام المخصصات المتصلة والشرط في اللغة هو العلامة ومنه اشراط الساعة اي علاماتها

بلغ

وفي الاصطلاح ما ذكره المصنف ولا شك ان توقف المؤثر على الغير يكون على قسمين احدهما
ان يكون في وجوده وذلك بان يكون ذلك الغير علة للمؤثر او جزءا من علته او شرطا لعلته او
يكون جزءا من نفس المؤثر لان الشي ايضا يتوقف في وجوده على جزئه وهذا القسم يتوقف عليه تاثير
المؤثر ايضا لان التاثير متوقف على وجود المؤثر فكلما توقف عليه المؤثر توقف عليه التاثير بطريق الاولى
الثاني ان يتوقف على الغير في تاثيره فقط وذلك الغير هو المعبر عنه بالشرط فقوله ما يتوقف
عليه تاثير المؤثر يدخل فيه جميع ما تقدم من الشرط وغيره وقوله لا وجوده معطوف على تاثير المؤثر
اي لا يتوقف عليه وجوده يعني وجود المؤثر وخرج بهذا القيد علة المؤثر وجزؤه وغير ذلك مما عدا الشرط
فان التاثير متوقف على هذه الاشيا بالضروره كما قدمنا لكن ليس هو التاثير فقط بل التاثير والوجود
خلاف الشرط فان وجود المؤثر لا يتوقف عليه بل انما يتوقف عليه تاثيره كالاحصان فان تاثير الزنا في
الرجم موقوف عليه واما نفس الزنا فلا لان البكر قد تزني وهذا التعريف انما يستقيم على راي المعتزله
والغزالي فانهم يقولون ان العلل الشرعيه مؤثرات لكن المعتزله يقولون انها مؤثره بذاتها والغزالي
يقول بجعل الشارع واما المصنف وغيره من الاشاعرة فانهم يقولون انها امارات على الحكم وعلامات
عليه كما سياتي في القياس فلا تاثير ولا مؤثر عندهم فان قيل ينتقض بذات المؤثر فان التاثير متوقف
عليها بالضروره ويصدق عليها ان المؤثر لا يتوقف وجوده عليها لاستحالة توقف الشي على نفسه
قلنا انما ينتقض ان لو قلنا بمذهب الاشعري وهو ان الوجود عين الماهية والمصنف لا يراه
بل يختار ان الوجود من الاوصاف الزائدة العارضة للماهية كما تقدم في الاشتراك فعلى هذا
يصدق ان وجود المؤثر يتوقف على ذات المؤثر وللفرار من هذا السوال عبر المصنف بقوله لا
وجوده ولم يقل لا ذاته كما قال في المحصول واعلم ان الشرط قد يكون شرعيا كما مثلناه وقد
يكون عقليا كما تقول الحياة شرط في العلم والجوهر شرط لوجود العرض وقد يكون لغويا نحو ان
دخلت الدار فانت طالق وكلام الامام يقتضي ان المحدود هو الشرط الشرعي قال الاولى
الشرط ان وجد دفعه فذاك والا فيوجد المشروط عند تكامل اجزايه او ارتفاع جزء ان
شرط عدمه الثانيه ان كان زانيا محصنا فارجم يحتاج اليهما وان كان سارقا او نباشا فاقطع
يكفي احدهما وان شفيت فسالم وغانم حر فيعتق عتقا وان قال او فيعتق احدهما ويعين اقول
ذكر في الشرط مسلتين احداهما في ان المشروط متى يوجد وحاصله ان الشرط قد يوجد
دفعة وقد يوجد على التدريج فان وجد دفعة كالتعليق على وقوع طلاق او حصول بيع وغيرهما

مما يدخل في الوجود دفعة واحدة فيوجد المشروط عند اول زمنه الوجود ان علق على الوجود
وعند اول زمنه العدم ان علق على العدم وان وجد على التدريج كقراءة الفاتحه مثلا نظر فان كان
التعليق على وجوده كقوله ان قرات الفاتحه فانت حر فيوجد المشروط وهو الحريه عند تكامل اجزا
الفاتحه وان كان على العدم كقوله لزوجته ان لم تقراي الفاتحة فانت طالق فيوجد المشروط وهو
الطلاق عند ارتفاع جزء من الفاتحه كما لو قرات الجميع الا حرفا واحدا لان المركب ينتفي بانتفا جزء
المسلة الثانيه في تعدد الشرط والمشروط وهي تسعه اقسام لان الشرط قد يكون متحدا
نحو ان زنيت فانت طالق وقد يكون متعددا اما على سبيل الجمع نحو ان كان زانيا او محصنا فارجمه
يحتاج اليهما للرجم واما على سبيل البدل نحو ان كان سارقا او نباشا فاقطعه ويكفي واحد منهما
في وجوب القطع والمشروط ايضا على هذه الثلثه اقسام فمثال الاول قد عرفته ومثال الثاني ان شفيت
فسالم وغانم حر فاذا اشفي عتقا ومثال الثالث ان ياتي بها ويقول ان شفيت فسالم او غانم حر فاذا
شفي عتق واحد منهما ويعينه السيد واذا ضربت الثلثه في الثلثه صارت تسعه وقد اهمل المصنف
اتحاد الشرط والمشروط اكتفا بما تقدم وذكر تعددهما على الجمع والبدل ومجموع ذلك اربعة اقسام
لانه الحاصل من ضرب اثنين في اثنين قال في المحصول واتفقوا على انه يحسن التقييد بشرط يكون
الخارج به اكثر من الباقي وقد تقدم في الاستثنا حكم الشرط الداخل على الجمل قال الثالث
الصفه مثل فتحرير رقبة مومنة وهي كالاستثنا اقول هذا هو القسم الثالث من اقسام
المخصصات المتصلة وهو التخصيص بالصفه نحو اكرم الرجال العلما فان التقييد بالعلما يخرج
غيرهم ومثل له المصنف بقوله تعالى فتحرير رقبة مومنة وهو مثال غير مطابق فان هذا من باب
تقييد المطلق لا من باب تخصيص العموم لان رقبة غير عام لكونها نكرة في سياق الاثبات ولم يرد الامام
على قوله كقولنا رقبة مومنة وهو يحتمل لما اراده المصنف ولغيره من الامثلة الصحيحه بان يكون واقعه
في نفي او شرط كما تقدم قوله وهي اي والصفه كالاستثنا يعني في وجوب الاتصال وعودها الى الجمل
وفصل في المحصول ومختصراته كالحاصل وغيره فقال هذا ان كانت الجملة الثانيه متعلقة بالاولى
نحو اكرم العرب والعجم المومنين فان لم تكن فانها تعود الى الاخيره فقط وقد عرفت ضابط التعلق
في المسله السابقه وكلام المصنف يشعر بان ابا حنيفه يقول بعودها الى الاخيرة مطلقا كما قال
به في الاستثنا وليس كذلك كما تقدم ومشعر ايضا بجريان الخلاف المذكور في الاستثنا في اخراج الاكثر
والمساوي والاقل وفيه نظر قال الرابع الغايه وهي طرفه وحكم ما بعدها خلاف ما قبلها

مثل ثم اتموا الصيام الى الليل ووجوب غسل المرفق للاحتياط **اقول** هذا هو القسم الرابع من
اقسام المخصصات المتصلة وهو الغاية وغاية الشيء طرفه ومنتهاه وقد اعاد المصنف الضمير على لفظ الشيء
وهو غير مذكور للعلم به وللغاية لفظان الى كقوله تعالى ثم اتموا الصيام الى الليل وحتى كقوله تعالى ولا
تقربوهن حتى يطهرن **وقوله** وحكم ما بعدها يخالف اي حكم ما بعد الغاية يخالف الحكم ما قبلها وهذه
الغاية يحتمل ان يكون اراد بها المصنف ما اراد بالغاية بالتفسير المتقدم وهو الطرف وهو فاسد
فانه لو كان المراد ذلك لقال وحكم ما قبلها يخالفها ويحتمل ان يكون المراد بالغاية ما دخل عليه الحرف بعدها ح
وهو فاسد ايضا وان كان كلام الامام يقتضيه لان المسألة المفروضة وهي التي وقع الخلاف فيها انما هو فيما
دخل عليه الحرف لا في الواقع بعد ما دخل عليه الحرف ويحتمل ان يكون المراد بها الحرف نفسه وهو الصواب
والتمثيل بالليل والمرافق يدل عليه فيكون اراد بالغاية ثانيا خلاف ما اراد بها اولا وهو غير ممتنع
واطلق على الحرف اسم الغاية وهو مستعمل في عرف النحاة وحاصل المسألة ان ما بعد الحرف مخالف في الحكم
لما قبله اي ليس داخلا فيه بل يحكموا عليه بنقيض حكمه لان ذلك الحكم لو كان ثابتا فيه ايضا لم يكن الحكم منتهيا
ومنقطعا فلا تكون الغاية غاية وهو محال مثاله قوله تعالى ثم اتموا الصيام الى الليل فان الى دالة على ان
الليل ليس محلا للصوم وهذه المسألة فيها مذاهب احدها ما اختاره المصنف وهو مذهب الشافعي كما
تقدم نقله عنه في مفهوم الحد والثاني انه داخل فيما قبله والثالث ان كان من الجنس دخل والا فلا نحو
بعتك الرمان الى هذه الشجرة فينظر هل هي من الرمان ام لا والرابع ان لم يكن معه من دخل كما مثلناه
والا فلا نحو بعتك من كذا الى كذا والخامس ان كان منفصلا عما قبله بمفصل معلوم بالحس كقوله تعالى
ثم اتموا الصيام الى الليل فانه لا يدخل والا فيدخل كقوله تعالى وايديكم الى المرافق فان المرفق ليس منفصلا
عن اليد بمفصل معلوم غير مشتبه عما قبله وما بعده كفصل الليل من النهار بل جزء مشتبه فلما كان كذلك
لم يكن تعيين بعض الاجزاء باولى من الاخر فوجب الحكم بالدخول وفي المحصول والمنتخب ان هذا التفصيل
هو الاولى ومذهب سيبويه انه ان اقترن بمن فلا يدخل والا فيحتمل الامرين وقد نقله عنه في
البرهان واختار الآمدي ان التقييد بالغاية لا يدل على شيء ولم يصحح ابن الحاجب شيئا وفي دخول غاية
الابتداء ايضا مذهبان وفائدة الخلاف ما اذا قال له علي من درهم الى عشرة او قال بعتك من هذا الجدار
الى هذا الجدار والمفتى به عندنا انه لا يدخل الجداران في البيع ولا الدرهم العاشر في الاقرار وفي
الفرق نظر **فان قيل** هذا الخلاف ينبغي ان يكون في الى خاصة واما حتى فقد نص اهل العربية على
ان ما بعدها يجب ان يكون من جنسه وداخلا في حكمه **قلنا** الخلاف عام وكلام اهل العربية فيما اذا كانت

حتى

حتى عاطفة اما اذا كانت غاية بمعنى الى فلا ومنه قوله تعالى سلام هي حتى مطلع الفجر **قوله** ووجوب غسل
المرفق للاحتياط جواب عن سؤال مقدر توجيهه انه لو كان ما بعد الغاية غير داخل فيما قبله لكان غسل
المرفق غير واجب وليس كذلك وجوابه ما في الكتاب وتقريره من وجهين احدهما ان النبي صلى الله
عليه وسلم توضأ فادار الماء على مرفقه فاحتمل ان يكون غسله واجبا ويكون الى بمعنى مع كما قيل في قوله
تعالى ولا تأكلوا اموالهم الى اموالكم واحتمل الا يكون فاوجبناه للاحتياط الثاني ان المرفق لما لم يكن متميزا
عن اليد امتيازا حسيا وجب غسله احتياطا حتى يحصل العلم بغسل اليد وعلى هذا التقرير يكون فيه
اشعار باختيار التفصيل الذي نقلناه عن اختيار الامام قال ابن الحاجب وحكم الغاية في عودها الى الجمل
كحكم الصفة **قال** والمنفصل ثلاثة الاول العقل كقوله تعالى الله خالق كل شيء الثاني الحس مثل بلغ هـ
واوتيت من كل شيء الثالث الدليل السمعي وفيه مسائل الاولى الخاص اذا عارض العام يخصصه علم
تأخره او لا وابو حنيفة جعل المتقدم منسوخا وتوقف حيث جهل لنا اعمال الدليلين اولى **اقول**
لما فرغ من المخصصات المتصلة شرع في المنفصلة والمنفصل هو الذي يستقل بنفسه اي لا يحتاج
في ثبوته الى ذكر لفظ العام معه بخلاف المتصل كالشرط وغيره وقسمه المصنف الى ثلاثة اقسام وهي العقل
والحس والدليل السمعي ولقائل ان يقول يرد عليه التخصيص بالقياس وبالعادة وقرائن الاحوال
الا ان يقال ان القياس من الادلة السمعية ولهذا ادرجه في مسائله ودلالة القرينة والعادة عقلية وفيه
نظر لان العادة قد ذكرها في قسم الدليل السمعي وحينئذ فيلزم اما فساده او فساد الجواب الاول
العقل والتخصيص به على قسمين احدهما ان يكون بالضرورة كقوله تعالى الله خالق كل شيء فانا نعلم
بالضرورة انه ليس خالقا لنفسه والتمثيل بهذه الاية ينبني على ان المتكلم يدخل في عموم كلامه وهو
الصحيح كما تقدم وعلى ان الشيء يطلق على الله تعالى وفيه مذهبان للمتكلمين والصحيح اطلاقه عليه لقوله
تعالى قل اي شيء اكبر شهادة قل الله الاية الثاني ان يكون بالنظر كقوله تعالى ولله على الناس حج البيت
فان العقل قاض باخراج الصبي والمجنون للدليل الدال على امتناع تكليف الغافل الثاني الحس اي المشاهدة والا
فالدليل السمعي من المحسوسات ايضا وقد جعله قسيمه ومثاله قوله تعالى اخبارا عن بلقيس
واوتيت من كل شيء فانها لم تؤت شيئا من الملائكة ولا من العرش وقد اعترض على هذا التمثيل بان
العرش والكرسي ونحو ذلك وان كنا نقطع بعدم دخوله لكنه لا نشاهد بالحس حتى يقال انه المخرج
له والاولى التمثيل بقوله تعالى تدمر كل شيء فانا نشاهد اشياء كثيرة لا تدمرها كالسموات والجبال
الثالث الدليل السمعي وجعله المصنف مشتملا على تسع مسائل الاولى في بيان ضابط كلي على سبيل

الاجمال عند تعارض الدليلين السمعيين والمسايل الباقيه في بيان التخصيص بالادله السمعيه مفصلا
فنقول الخاص اذا عارض العام اي دل على خلاف ما دل عليه فيوخذ بالخاص سوا علم تاخره عن
العام او تقدمه او لم يعلم شي منهما ونقله الامام عن الشافعي واختاره هو واتباعه وابن الحاجب وذهب
ابو حنيفه وامام الحرمين الي الاخذ بالمتاخر سوا كان هو الخاص او العام لقول ابن عباس كنا ناخذ بالاحدث
فالاحدث فعلى هذا ان تاخر العام نسخ الخاص وان تاخر الخاص نسخ من العام بقدر ما دل عليه فان جهل
التاريخ وجب التوقف الي ان يترجح احدهما على الاخر بمرجح ما كتضمنه حكما شرعيا او اشتهار روايته
او عمل الاكثر به او يكون احدهما محرما والاخر غير محرم فانه لا توقف بل تقدر المحرم متاخرا ويعمل به
احتياطا ومنهم من بالغ فقال ان الخاص وان تاخر عن العام ولكنه ورد عقبه من غير تراخي فانه لا تقدم على
العام بل لا بد من مرجح حكاه في المحصول عن الشافعي انا اذا جعلنا الخاص المتقدم مخصصا للعام
المتاخر فقد اعملنا الدليلين اما الخاص فواضح واما العام ففي بعض ما دل عليه واذا لم نجعله مخصصا له بل
جعلناه منسوخا فقد الغينا احدهما ولا شك ان اعمال الدليلين اولى واعلم ان بيان المصنف من
الاخذ بالخاص الوارد بعد العام محله اذا كان وروده قبل حضور وقت العمل بالعام لانه اذا كان كذلك
كان بيانا لتخصيص سابق يعني دالا على ان المتكلم كان قد اراد به البعض وتاخير البيان جاير على الصحيح
فاما اذا ورد بعد حضور وقت العمل بالعام فانه يكون نسخا وبيانا ان المراد المتكلم الان دون ما قبل لان
البيان لا يتاخر عن وقت الحاجه هكذا قاله في المحصول وحينيذ فلا ياخذ به مطلقا وانما ياخذ به حيث
لا يودي الي نسخ المتواتر بالاحاد كما سياتي قال الثانيه يجوز تخصيص الكتاب به وبالسنه
المتواتره والاجماع كتخصيص والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلثه قروء بقوله تعالى واولات الاحمال
اجلهن الايه وقوله يوصيكم الله الايه بقوله عليه السلام القاتل لا يرث والزانيه والزاني فاجلدوا برجمه
المحصن وتنصيف حد القذف على العبد اقول شرع في بيان تخصيص المقطوع بالمقطوع فذكر
انه يجوز تخصيص الكتاب بالكتاب وبالسنه المتواتره قولا كانت او فعلا وبالاجماع ثم ذكر امثلتها
بطريق اللف والنشر واهمل تخصيص السنه المتواتره بهذه الثلاث ايضا وهو جايز وفي المحصول
عن بعض الظاهريه ان الكتاب لا يكون مخصصا اصلا لا الكتاب ولا السنه واحتج بقوله تعالى لتبين للناس
ففوض امر البيان الي رسوله فلا يحصل الا بقوله ومثل المصنف الكتاب بالكتاب بقوله تعالى واولات
الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن فانه مخصص لعموم قوله والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلثه قروء
والخصم ان يقول لا اسلم ان تخصيص المطلقات بهذه الايه فقد يكون بالسنه وجوابه ان

الاصل

الاصل عدم دليل اخر ومثال تخصيص الكتاب بالسنه القوليه قوله صلى الله عليه وسلم القاتل لا يرث
فانه مخصص لعموم قوله تعالى يوصيكم الله في اولادكم وهذا التمثيل غير صحيح فان الحديث المذكور غير متواتر اتفاقا
بل غير ثابت فان الترمذي نص على انه لم يصح وقد ذكره ابن الحاجب مثالا لتخصيص الكتاب بالاحاد نعم
اذا جاز التخصيص بالاحاد فبالمتواتر اولى واما تخصيص الكتاب بالسنه الفعليه فلان النبي صلى الله عليه
وسلم رجم المحصن فكان فعله مخصصا لعموم قوله تعالى الزانيه والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مايه جلده وفي
هذا نظر ايضا لجواز ان يكون اخراج المحصن انما هو بالايه التي نسخت تلاوتها وبقي حكمها وهي قوله تعالى
الشيخ والشيخه اذا زنيا فارجموهما البته نكالا من الله والله عزيز حكيم فان هذا كان قرانا ولكن نسخت تلاوته
فقط كما سياتي في كلام المصنف فيجوز ان يكون التخصيص به لا بالسنه فان المراد بالشيخ والشيخه انما هو
الثيب والثيبه ثم ان المصنف ايضا قد ذكر هذا بعينه مثالا لنسخ الكتاب بالسنه كما سياتي ومثال
تخصيص الكتاب بالاجماع تنصيف حد القذف على العبد فانه ثابت بالاجماع فكان مخصصا لعموم قوله
تعالى والذين يرمون المحصنات ثم لم ياتوا باربعه شهدا فاجلدوهم ثمانين جلده فان قيل الكتاب
والسنه المتواتره موجودان في عصره عليه السلام مشهوران وانعقاد الاجماع بعد ذلك على
خلافهما خطا وفي عصره لا ينعقد قلنا لا نسلم ان التخصيص بالاجماع بل ذلك اجماع على التخصيص ومعناه
ان العلما خصوا العام بنفس الاجماع وانما اجمعوا على تخصيصه بدليل اخر ثم ان الاتي بعدهم يلزمه
متابعتهم وان لم يعرف المخصص قال الثالثه يجوز تخصيص الكتاب والسنه المتواتره بخبر
الواحد ومنع قوم وابن ابان فيما لم يخصص بمقطوع والكرخي بمنفصل لنا اعمال الدليلين ولو من وجه اولي
قيل قال عليه السلام اذا روي عني حديث فاعرضوه على كتاب الله فان وافقه فاقبلوه وان خالفه فردوه
قلنا منقوض بالمتواتر قيل الظن لا يعارض القطع قلنا العام مقطوع المتن مظنون الدلاله والخاص
بالعكس فتعادلا قيل لو خصص لنسخ قلنا التخصيص اهون اقول اخذ المصنف يتكلم على تخصيص
المقطوع بالمظنون فذكر في تخصيص الكتاب والسنه المتواتره بخبر الواحد اربعه مذاهب احدها الجواز
ونقله الامدي عن الايمه الاربعه وقال قوم لا يجوز مطلقا وقال عيسى ابن ابان ان خص قبل ذلك بدليل
قطعي جاز لانه يصير مجازا بالتخصيص فتضعف دلالته واما اذا لم يخص اصلا فانه لا يجوز لكونه قطعيا
وقال الكرخي ان خص بدليل منفصل جاز وان خص بمتصل او لم يخص اصلا فلا يجوز وتعليله كتعليل
مذهب ابن ابان لان الكرخي يرى ان المخصوص بمتصل يكون حقيقه دون المخصوص بمنفصل
فقوله والكرخي بمنفصل اي ومنع الكرخي فيما لم يخصص بمنفصل سوا خص بمتصل او لم يخص

اصلا فان خص بمنفصل جاز واعلم ان الامام وصاحب الحاصل وابن الحاجب وغيرهم انما حكوا
هذه المذاهب في تخصيص الكتاب بخبر الواحد ولم يحكوها في تخصيص السنه المتواتره به فهل ذكر
المصنف ذلك قياسا ام نقلا فلينظر وايضا فقد تقدم من كلامه ان ابان يرى ان العام المخصوص ابن ح
ليس بحجة اصلا فكيف يستقيم مع ذلك ما حكاه عنه هنا **قوله** لنا اي الدليل على الجواز مطلقا ان
فيه اعمال الدليلين اما الخاص فمن جميع وجوهه اي في جميع ما دل عليه واما العام فمن وجه دون
وجه اي في الافراد التي سكت عنها الخاص دون ما نفاها وفي منع التخصيص الغا لاحد الدليلين
وهو الخاص ولا شك ان اعمال الدليلين ولو من وجه اولى من الغا احدهما احتج الخصم بثلثة اوجه
احدها الحديث الذي ذكره المصنف وهو حديث غير معروف ثم ان هذا الدليل خاص
بالكتاب والدعوى المنع فيه وفي السنه المتواتره وهو نظير الاعتراض السابق في نقل
الخلاف في تخصيص السنه واجاب المصنف بان الاستدلال به منقوض بالسنه المتواتره
فانها تخصص الكتاب اتفاقا مع انها مخالفة له وهذا الجواب ضعيف فان غاية ما يلزم منه تخصيص دليله
والعام المخصوص حجة في الباقي الثاني ان الكتاب والسنه المتواتره قطعيان وخبر الواحد ظني
والظن لا يعارض القطع لعدم مقاومته له فيلغيه وجوابه ان العام الذي هو الكتاب او
السنه المتواتره متنه مقطوع به اي يقطع بكونه من القران او السنه لانا قد علمنا استناده الى الرسول
قطعا ودلالته مظنونه لاحتمال التخصيص والخاص بالعكس اي متنه مظنون لكونه من رواية الاحاد
ودلالته مقطوع بها لانها لا تحتمل الافراد الباقيه بل لا تحتمل الا ما تعرض له فكل واحد منهما مقطوع من
وجه ومظنون من وجه فتعادلا **فان قيل** اذا كانا متساويين فلا تقدم احدهما على الاخر بل يجب
الوقف وهو مذهب القاضي **قلنا** يرجح تقديم الخاص بان فيه اعمال الدليلين وما قاله المصنف
ضعيف لان خبر الواحد مظنون الدلالة ايضا لانه يحتمل المجاز والنقل وغيرهما مما يمنع القطع غايته
انه لا يحتمل التخصيص نعم لكنه ان يدعي ان دلالة الخاص على مدلوله الخاص اقوى من دلالة
العام عليه فلذلك قدم الثالث لو جاز تخصيصهما بخبر الواحد لجاز نسخهما به لان النسخ ايضا
تخصيص في الازمان لكن النسخ باطل بالاتفاق فكذلك التخصيص وجوابه ان التخصيص
اهون من النسخ لان النسخ يرفع الحكم بخلاف التخصيص ولا يلزم من تاثير الشي في الاضعف
تاثيره في الاقوى **قال** وبالقياس ومنع ابو علي وشرط ابن ابان التخصيص والكرخي بلغ ع
بمنفصل وابن سريج الجلا في القياس واعتبر الحجة ارجح الظنين وتوقف القاضي وامام
الحرمين

الحرمين لنا ما تقدم قيل القياس فرع فلا يقدم قلنا على اصله قيل مقدماته اكثر قلنا قد يكون بالعكس ومع
هذا فاعمال الكل احرى **اقول** هذا معطوف على قوله بخبر الواحد اي يجوز تخصيص الكتاب والسنه
المتواتره بخبر الواحد وبالقياس ايضا واعلم ان القياس ان كان قطعيا فيجوز التخصيص به بلا خلاف
كما اشار اليه الانباري شارح البرهان وغيره وان كان ظنيا ففيه مذاهب حكى المصنف منها سبعة
الصحيح الجواز مطلقا ونقله الامام عن الشافعي ومالك وابي حنيفه والاشعري ونقله الامدي وابن
الحاجب عن احمد ايضا والثاني قاله ابو علي الجبائي لا يجوز مطلقا واختاره الامام في المعالم وبالغ في
انكاره مقابله مع كونه قد صححه في المحصول والمنتخب وموضعها في المعالم هو اخر القياس والثالث
قاله عيسى بن ابان ان خص قبل ذلك بدليل اخر غير القياس جاز سواء كان المخصص متصلا او منفصلا وان لم
يخصص فلا يجوز لكن يشترط في الدليل المخصص على هذا المذهب ان يكون مقطوعا به لان تخصيص المقطوع
بالمظنون عنده لا يجوز كما تقدم في اول المسئلة فافهم ذلك وحذفه المصنف للاستغنا عنه بما تقدم والرابع
قاله الكرخي ان كان قد خص بدليل منفصل جاز والا فلا والخامس قاله ابن سريج ان كان القياس جليا
جاز وان كان خفيا فلا وفي الجلي مذاهب حكاها في المحصول ولم يرجح شيا منها ورجح في المنتخب انه قياس
المعنى والخفي قياس الشبه وقال ابن الحاجب الجلي هو ما قطع بنفي تاثير الفارق فيه وستعرف ذلك
في القياس ان شا الله تعالى والسادس قاله حجة الاسلام الغزالي ان هذا العام وان كان مقطوع
المتن لكن دلالته ظنيه كما تقدم والقياس ايضا دلالته ظنيه وحينيذ فان تفاوتا في الظن فالعمل بارجح
الظنين وان تساويا فالوقف والسابع الوقف وهو مذهب القاضي ابي بكر وامام الحرمين والمختار
عند الامدي ان علة القياس ان كانت ثابتة بنص او اجماع او كان اصل القياس من الصور التي خصت عن
العموم قال فان لم يكن شي من ذلك نظر ان ظهر في القياس رجحان خاص اخذنا به والا فنا اخذ بالعموم
قوله لنا ما تقدم اي في خبر الواحد وهو ان اعمال الدليلين ولو من وجه اولى **قوله** قيل القياس
فرع اي احتج ابو علي على انه لا يجوز مطلقا بوجهين احدهما ان القياس فرع عن النص لان الحكم المقاس
عليه لابد وان يكون ثابتا بالنص لانه لو كان ثابتا بالقياس لزم الدور او التسلسل واذا كان فرعا عنه
فلا يجوز تخصيصه به والا لزم تقديم الفرع على الاصل واجاب المصنف بقوله قلنا على اصله يعني
سلمنا ان القياس لا يقدم على الاصل الذي له لكنا اذا خصصنا العموم به لم نقدمه على اصله وانما قدمناه
على اصل اخر الثاني انه لما ثبت ان القياس فرع عن النص لزم ان يكون مقدماته اكثر من مقدمات
النص فان كل مقدمة يتوقف عليها النص في افادة الحكم كعدالة الراوي ودلالة اللفظ على المعنى

جاز التخصيص مطلقا وقال ابن الحاجب
الكل انه يجوز اذا لم يسبقه العلماء ان اجماع

فان القياس يتوقف عليها ايضا ويختص القياس بتوقفه على مقدمات اخرى كبيان العله وثبوتها
في الفرع وانتفا المعارض عنه واذا كانت مقدماته المحتمله اكثر كان احتمال الخطا اليه اقرب فيكون
الظن الحاصل منه اضعف فلو قدمنا القياس على العام لقدمنا الاضعف على الاقوى وهو ممتنع
واجاب المصنف بوجهين احدهما ان مقدمات العام الذي نريد تخصيصه قد يكون اكثر من
مقدمات القياس وذلك بان يكون العام المخصوص كثير الوسايط التي بيننا وبين النبي صلى الله عليه وسلم
او كثير الاحتمالات المخله بالفهم ويكون العام الذي هو اصل القياس قد سمعناه من النبي صلى الله عليه وسلم
قليل الاحتمالات بحيث تكون مقدماته مع المقدمات المعتبره في القياس اقل من مقدمات العام المخصوص
قال في المحصول وعند هذا يظهر ان الحق ما قاله الغزالي الثاني سلمنا ان مقدمات القياس اكثر من مقدمات
العام وان الظن مع ذلك يضعف لكن مع هذا يجب التخصيص لان اعمال الدليلين احرى اي اولى
قال الرابعه يجوز تخصيص المنطوق بالمفهوم لانه دليل كتخصيص خلق الله الما طهورا لا ينجسه
شي الا ما غير طعمه او ريحه بمفهوم اذا بلغ الما قلتين لم يحمل خبثا اقول اذا فرعنا على ان المفهوم
حجه جاز عند المصنف تخصيص المنطوق به وبه جزم الامدي وابن الحاجب وقال الامدي لا نعرف فيه
خلافا سواء كان مفهوم موافقه او مخالفه وقد توقف في المحصول فلم يصرح بشي الا انه ذكر دليلا
يقتضي المنع على لسان غيره فقال ما معناه ولقايل ان يقول المفهوم اضعف دلاله من المنطوق
فيكون التخصيص به تقديما للاضعف على الاقوى وذكر صاحب التحصيل نحوه ايضا وقال في جوازه نظر
نعم جزم في المنتخب هنا بالمنع وصرح به في الكلام على تخصيص العام بذكر بعضه وقال في الحاصل
انه الاشبه واستدل المصنف على الجواز بان المفهوم دليل شرعي فجاز تخصيص العموم به جمعا بين
الدليلين كسائر الادله مثاله قوله عليه السلام خلق الله الما طهورا لا ينجسه شي الا ما غير طعمه او
ريحه مع قوله صلى الله عليه وسلم اذا بلغ الما قلتين لم يحمل خبثا فان الاول يدل بمنطوقه على ان الما لا
ينجس عند عدم التغير سواء كان قليلا او لا والثاني يدل بمفهومه على ان الما القليل ينجس وان لم يتغير
فيكون هذا المفهوم مخصصا لمنطوق الاول ولم يمثل المصنف لمفهوم الموافقه ومثاله ما اذا قال
من دخل داري فاضربه ثم قال ان دخل زيد فلا تقل له اف قال الخامسه العاده التي قررها
رسول الله صلى الله عليه وسلم تخصيص وتقريره على مخالفه العام تخصيص له فان نسخ حكمي على
الواحد حكمي على الجماعه يرفع عن الباقين اقول لا اشكال في ان العاده القوليه تخصص العموم
نص عليه الغزالي وصاحب المعتمد والامدي ومن تبعه كما اذا كان من عادتهم اطلاق الطعام

على

على المقتات خاصه ثم ورد النهي عن بيع الطعام بجنسه متفاضلا فان النهي يكون خاصا بالمقتات لان
الحقيقه العرفيه مقدمه على اللغويه واما العاده الفعليه وهي مسئله الكتاب ففيها مذهبان وذلك
كما اذا كان من عادتهم ان ياكلوا طعاما مخصوصا وهو البر مثلا فورد النهي المذكور وهو بيع الطعام بجنسه
فقال ابو حنيفه يختص النهي بالبر لانه المتعارف المعتاد وخالفه الجمهور فقالوا باجرا العموم على عمومه
هكذا نقله الامدي وابن الحاجب وغيرهما وقال في المحصول اختلفوا في التخصيص بالعادات
والحق انها ان كانت موجوده في عصره عليه السلام وعلم بها واقرها كما اذا اعتاد واتبع البر بالبر متفاضلا
بعد ورود النهي واقره فانها تكون مخصصه ولكن المخصص في الحقيقه هو التقرير وان لم يكن بهذه
الشروط فانها لا تخصص لان افعال الناس لا تكون حجه على الشرع نعم ان اجمعوا على التخصيص بدليل
اخر فلا كلام وتابعه المصنف على هذا التفصيل وهو في الحقيقه موافق لما نقله الامدي عن الجمهور فانهم
يقولون ان العاده لمجردها لا تخصص وان التقرير يخصص وعلى هذا فالمراد من قول الجمهور العاده لا تخصص
ان غير المعتاد يكون ملحقا بالمعتاد في الدخول والمراد من قول الامام ان العاده التي قررها الرسول
تخصص ان المعتاد يكون خارجا عن غير المعتاد فهما مسئلتان في الحقيقه فافهم ذلك قوله وتقريره يعني
ان النبي صلى الله عليه وسلم اذا راي شخصا يفعل فعلا مخالفا للدليل العام فاقره عليه فيكون اقراره تخصيصا
للفاعل بمعنى ان حكم العام لا يثبت في حقه لانه عليه السلام لا يقر على باطل نعم ان ثبت هذا الحديث المروي
عن النبي صلى الله عليه وسلم وهو قوله حكمي على الواحد حكمي على الجماعه فيرتفع حكم العام عن الباقين ايضا ويكون
ذلك نسخا لا تخصيصا قال ابن الحاجب ولكن ذلك لم يثبت ولكن ظهر معنى يقتضي جواز ذلك فانا نلحق
بالمخالف من وافقه في ذلك المعنى وهذا الحديث سيل عنه الحافظ جمال الدين المزي فقال انه غير
معروف فلذلك توقف فيه المصنف قال الامدي قبيل الاجماع ولا فرق في دلاله التقرير على الجواز بين
ان يكون الشخص عالما بالتحريم ام لا والا كان فيه تاخير البيان عن وقت الحاجه ثم قال هو وابن الحاجب
انه يشترط ان يكون عليه السلام قادرا على الانكار وان لا يعلم من الفاعل الاصرار على ذلك الفعل واعتقاد
الاباحه كتردد اليهود الى كنايسهم قال السادسه خصوص السبب لا يخصصه لانه
لا يعارضه وكذا مذهب الراوي كحديث ابي هريره وعمله في الولوغ لانه ليس بدليل فلعله خالف لدليل
والا انقدحت روايته قلنا ربما ظنه دليلا ولم يكن اقول هذه المسئله وما بعدها الى اخر
الباب فيما جعله بعضهم مخصصا مع ان الصحيح خلافه وفي هذه المسئله منه امران اذا تقرر هذا
فاعلم انه اذا ورد الخطاب جوابا عن سؤال فان كان لا يستقل بنفسه كان تابعا للسؤال

في عمومه وخصوصه فاما العموم فلقوله عليه السلام وقد سئل عن بيع الرطب بالتمر اينقص الرطب اذا
جف قالوا نعم قال فلا اذًا فانه يعم كل بيع وارد على الرطب واما الخصوص فكما لو قال له قايل توضأت
بما البحر فقال يجزيك قال الامدي فهذا لا يدل على جوازه في حق غيره لانه سأله عن وضوء خاصة
فاجابه عنه فلا عموم في اللفظ ولعل الحكم على ذلك الشخص لمعنى يخصه كتخصيص خزيمة بقبول
شهادته وحده وابي بردة باجزا العناق في الاضحية ومن هذا القسم على ما قاله هو والامام قول القايل
والله لا اكلت جوابا لمن سأله فقال كل عندي فان العرف يقتضي عود السوال في الجواب فلا يحنث
الا بالاكل عنده وان كان مستقلا نظر فان كان مساويًا فلا كلام وان كان اخص كقوله من افطر في رمضان
لجماع فعليه الكفارة جوابا لمن سأل عن مطلق الافطار في رمضان قال في المحصول فلا يجوز الا
بثلث شروط احدها ان يكون في المذكور تنبيه على ما لم يذكر والثاني ان يكون السايل مجتهدا
والثالث ان لا تفوت المصلحة باشتغال السايل بالاجتهاد وان كان اعم كقوله عليه السلام الخراج
بالضمان حين سئل عمن اشترى عبدا فاستعمله ثم وجد به عيبا فرده وكقوله وقد سئل عن بير
بضاعة خلق الله الما طهورا فهل العبرة بعموم اللفظ او بخصوص السبب فيه مذهبان وهذه
هي مسألة الكتاب اصحهما عند ابن برهان والامام والامدي واتباعهما كالمصنف وابن الحاجب ان
العبرة بعموم اللفظ ولهذا قال خصوص السبب لا يخصصه اي لا يخصص العام الوارد على ذلك
السبب بل يكون باقيا على مدلوله من العموم سوا كان السبب هو السوال كما مثلناه او لم يكن كما روي
انه عليه السلام مر على شاة ميمونة وهي ميتة فقال ايما اهاب دبغ فقد طهر هكذا قاله الامدي
وابن الحاجب وغيرهم وكانهم جعلوا الشاة سببًا لذكر العموم ثم استدل المصنف على ما اختاره
بان اللفظ العام مقتضاه شمول الافراد وخصوص السبب لا يعارضه لانه لا منافاة بينهما
بدليل ان الشارع لو قال يجب عليكم حمل اللفظ على عمومه ولا تخصوه بسببه لكان جايزا قطعا ولو
كان معارضا له لكان ذلك متناقضا واذا لم يعارضه فيجب حمله على العموم عملا بالمقتضي السالم عن
المعارض هكذا استدل الامام على عدم المنافاة والمعارضة واعترض عليه صاحب التحصيل فقال
ان الشارع لو تعبدنا بترك التخصيص بكل ما دل الدليل على كونه مخصصا لكان جايزا ولا يوجب ذلك
خروجه عن ان يكون مخصصا قبل التعبد بتركه فلذلك هذا والاولى الاستدلال على عدم المعارض
بامكان اعمال العام في صاحب السبب وغيره وذهب مالك وابو ثور والمزني الى ان العبرة
بخصوص السبب ونقله بعض شراح المحصول عن القفال والدقاق ايضا واستدلوا باموز منها ان

السبب لو لم يكن مخصصا لما نقله الراوي لعدم فايدته وجوابه ان فايدته معرفة السبب
وامتناع اخراجه عن العموم بالاجتهاد اي بالقياس فانه لا يجوز بالاجماع كما نقله الامدي وغيره لان
دخوله مقطوع به لان الحكم ورد بيانا له بخلاف غيره فان دخوله مظنون ونقل الامدي وابن الحاجب وغيرهما
عن الشافعي انه يقول بان العبرة بخصوص السبب معتمدين على قول امام الحرمين في البرهان انه الذي
صح عندي من مذهب الشافعي ونقله عنه في المحصول كما قاله الامام مردود فان الشافعي رحمه الله قد
نص على ان السبب لا اثر له فقال في الام في باب ما يقع به الطلاق وهو بعد طلاق المريض ما نصه ولا يصنع السبب
شيا انما يصنعه الالفاظ لان السبب قد يكون ويحدث الكلام على غير السبب ولا يكون مبتدا الكلام الذي
حكم فاذا لم يصنع السبب بنفسه شيا لم يصنعه ما بعده ولم يمنع ما بعده ان يصنع ما له حكم اذا قيل
هذا لفظه بحروفه ومن الام نقلته فهذا نص دافع لما قاله ولا سيما قوله ولم يمنع ما بعده الى اخره وذكر
ابن برهان في الوجيز نحوه ايضا فقال لو ان كان اللفظ على عمومه فلم ذا افرد الشافعي العموم العري
عن السبب على العموم الوارد على سبب قلنا اما اوردوه من السبب وان لم يكن مانعا من الاستدلال ومانعا
من التعلق به فانه يوجب ضعفا فقدم العري عن السبب لذلك انتهى كلامه وهذه الفايدة التي حصلت بطريق
العرض فايدة حسنة واما ما قاله امام الحرمين فقد قال الامام فخر الدين في مناقب الشافعي انه التبس على
ناقله وذلك لان الشافعي رحمه الله يقول ان الامة تصير فراشا بالوطي حتى اذا اتت بولد يمكن ان يكون
من الوطي لحقه سوا اعترف به ام لا لقصة عبد ابن زمعة لما اختصم هو وسعد ابن ابي وقاص في المولود
فقال سعد هو ابن اخي عهد الي انه منه وقال عبد هو اخي ولد على فراش ابي من وليدته فقال النبي صلى الله عليه
وسلم الولد للفراش وللعاهر الحجر وذهب ابو حنيفة الى ان الامة لا تصير فراشا بالوطي ولا يلحقه الولد الا
اذا اعترف به وحمل الحديث المتقدم على الزوجة واخرج الامة من عمومه فقال الشافعي ان هذا قد ورد على
سبب خاص وهي الامة لا الزوجة قال الامام فخر الدين فتوهم الواقف على هذا الكلام ان الشافعي يقول
ان العبرة بخصوص السبب ومراده ان خصوص السبب لا يجوز اخراجه عن العموم بالاجماع كما تقدم والامة
هي السبب في ورود العموم فلا يجوز اخراجها ومن تفاريع هذه القاعدة اختلاف اصحابنا في ان العرايا
هل تختص بالفقرا ام لا فان اللفظ الوارد في جوازه عام وقد قالوا انه ورد على سبب وهو الحاجة ولما
كان الراجح هو الاخذ بعموم اللفظ كان الراجح عدم الاختصاص قوله وكذا مذهب الراوي اي لا يكون
ايضا مخصصا للعموم على الصحيح عند الامام والامدي واتباعهما ونقله في المحصول عن الشافعي قال بخلاف
حمل الخبر على احد محمليه فان الشافعي ياخذ فيه بمذهب الراوي قال القرافي وقد اطلقوا المسألة والذي

اعتقد ان الخلاف مخصوص بالصحابي ثم مثل المصنف بقوله صلى الله عليه وسلم اذا ولغ الكلب في الاناء
فاغسلوه سبعا الحديث فان ابا هريرة رواه مع انه كان يغسل ثلثا فلا ناخذ بمذهبه لان قول الصحابي
ليس بدليل كما ستعرفه ان شاء الله تعالى وهذا المثال غير مطابق لان التخصيص فرع العموم والسبع
وغيرها من اسما الاعداد نصوص في مدلولاتها لا عامة وقد ظفرت بمثال صحيح ذكره ابن برهان في الوجيز
وهو قوله صلى الله عليه وسلم من بدل دينه فاقتلوه فان راويه هو ابن عباس ومذهبه ان المراة اذا ارتدت
لا تقتل وقال بذلك ايضا ابو حنيفة في المرتدة احتج الخصم بان الراوي اذا خالف العام لدليل اذ لو خالفه لغير
دليل لكان ذلك فسقا قادحا في قبول روايته واذا ثبت انه خالف لدليل كان ذلك الدليل هو المخصص
والجواب انه ربما خالف لشي ظنه دليلا وليس هو بدليل في نفس الامر فلا يلزم القدح لظنه ولا التخصيص
لعدم مطابقته وهذا الجواب يتجه اذا كان الراوي مجتهدا فان كان مقلدا فلا قال السابعة
افراد فرد لا يخصص مثل قوله عليه السلام ايما اهاب دبغ فقد طهر مع قوله في شاة ميمونة دباغها
طهورها لانه غير مناف قيل المفهوم مناف قلنا مفهوم اللقب مردود اقول اذا افرد الشارع
فردا من افراد العام اي نص على واحد مما تضمنه وحكم عليه بالحكم الذي حكم به على العام فانه لا يكون
مخصصا له كقوله عليه الصلاة والسلام ايما اهاب دبغ فقد طهر مع قوله في شاة ميمونة دباغها
طهورها والدليل عليه ان الحكم على الواحد لا ينافي الحكم على الكل لانه لا منافاة بين بعض الشي وكله بل الكل
محتاج الى البعض واذا لم يكن منافيا لم يكن مخصصا لان المخصص لا بد ان يكون منافيا للعام واعلم ان
الواقع في الصحيحين من رواية ابن عباس ان الشاة كانت لمولاة ميمونة تصدق بها عليها وقد تقدم
تمثيل خصوص السبب بقصة ميمونة ايضا وهو صحيح لكونه بلفظ اخر غير هذا احتج الخصم وهو ابو
ثور بان تخصيص الشاة بالذكر يدل بمفهومه على نفي الحكم عما عداه وقد تقدم انه يجوز تخصيص المنطوق
بالمفهوم وجوابه ان هذا مفهوم لقب وقد تقدم انه مردود اي ليس بحجة وهذا الجواب ذكره ابن
الحاجب بلفظه وهو احسن من جواب الامام فانه اجاب هو وصاحب الحاصل بانا لا نقول بدليل
الخطاب اي بمفهوم المخالفة وهذا الاطلاق مخالف لما قرره في مفهوم الصفة والشرط وغيرهما
واعلم ان مقتضى جواب المصنف وابن الحاجب تسليم التخصيص اذا كان المفهوم معمولا به كما لو قيل
اقتلوا المشركين ثم قيل اقتلوا المشركين المجوس وبه صرح ابو الخطاب الحنبلي على ما نقله عنه الاصفهاني
شارح المحصول في المطلق والمقيد وحينئذ يكون الكلام هنا في التخصيص بمجرد ذكر البعض من
حيث هو بعض مع قطع النظر عما يعرض له مما هو معمول به فافهمه لكن ذكر الامدي وابن الحاجب فيما

بلغ ه

اذا كان

اذا كان المطلق والمقيد متقابلين ما حاصله ان ذكر البعض لا اثر له وان اقترن بما هو حجة
وساذكره ان شاء الله تعالى في موضعه وصرح به ايضا هناك ابو الحسين البصري في كتابه
المعتمد على ما نقله عنه الاصفهاني المذكور وحينئذ فيكون الجواب غير مستقيم وقد اختلفوا
في تحرير مذهب ابي ثور فنقل عنه الامام في المحصول ان المفهوم مخرج لما عدا الشاة ونقل
عنه ابن برهان في الوجيز وامام الحرمين في باب الانية من النهاية ان المفهوم مخرج لما لا يوكل
لحمه قال الثامنة عطف الخاص لا يخصص مثل الا لا يقتل مسلم بكافر ولا ذو عهد في
عهده وقال بعض الحنفية بالتخصيص تسوية بين المعطوفين قلنا التسوية في جميع الاحكام غير
واجبة اقول اذا كان المعطوف عليه مشتملا على اسم عام واشتمل المعطوف على ذلك
الاسم بعينه لكن على وجه يكون مخصوصا بوصف او بغيره فلا يقتضي ذلك تخصيص المعطوف
عليه عندنا وقالت الحنفية على ما نقله في المحصول وبعضهم على ما نقله المصنف انه يقتضيه تسوية
بين المعطوف والمعطوف عليه وجوابه ان التسوية بينهما في جميع الاحكام غير واجبة بل الواجب
انما هو التسوية في مقتضى العامل مثال ذلك ان اصحابنا قد استدلوا على ان المسلم لا يقتل بالكافر
سواء كان حربيا او ذميا بقوله صلى الله عليه وسلم الا لا يقتل مسلم بكافر ولا ذو عهد في عهده فان
الكافر هنا وقع بلفظ التنكير في سياق النفي فيعم قالت الحنفية الحديث يدل على ان المسلم لا يقتل
بالكافر الحربي ونحن نقول به وبيانه ان قوله ولا ذو عهد في عهده معطوف على مسلم فيكون معناه ولا
يقتل مسلم ولا ذو عهد في عهده بكافر ومما يقوي ان المراد ذلك ان قتله بالكافر ان حرم قتل المعاهد
معلوم لا يحتاج الى بيان والا لم يكن للعهد فايدة ثم ان الكافر الذي لا يقتل به المعاهد هو الحربي
لان الاجماع قائم على قتله بمثله وبالذمي وحينئذ فيجب ان يكون الكافر الذي لا يقتل به المسلم ايضا
هو الحربي تسوية بين المعطوف والمعطوف عليه وجوابه ما تقدم وهذا الجواب الذي
ذكره المصنف باطل لان الحنفية لا يقولون باشتراك المعطوف والمعطوف عليه في جميع الاحكام بل
باشتراكهما في المتعلقات والاشتراك فيها واجب عند المصنف كما نص عليه في الاستثنا عقب
الجمل فقال الاصل اشتراك المعطوف والمعطوف عليه في المتعلقات كالحال والشرط وغيرهما
هذا كلامه وهو مخالف للمذكور هنا لا سيما وقد صرح بالحال وهو عين المتنازع فيه هنا اعني
الصفة بل الجواب ان قوله ولا ذو عهد في عهده كلام مفيد لا يحتاج الى اضمار الكافر لانه
ربما يوهم ان المعاهد لا يقتل مطلقا الا في حالة العهد ولا بعد انقضايه او انه لا اثر للعهد بالنسبة

الى الفعل بل الفعل مطلقا وذكر ذلك دفعا لهذا التوهم واعلم ان من الناس من يعبر عن هذه المسئلة
بان العطف على العام لا يوجب العموم في المعطوف خلافا للحنفية وهو ايضا صحيح لان الحنفية قالوا
لو كان الكافر المذكور في الحديث عاما للحربي والذمي لكان المعطوف ايضا كذلك لكنه ليس
كذلك فان الكافر الذي لا يقتل به المعاهد انما هو الحربي دون الذمي وممن عبر بهذه العبارة
الغزالي في المستصفى وابن الحاجب في مختصره الا ان الغزالي قال ان مذهبهم غلط وابن
الحاجب قال انه الصحيح قال الا اذا دل دليل منفصل عن التخصيص لهذا المثال الخصوصة **قال**
الخامسة عود ضمير خاص لا يخصص مثل والمطلقات مع قوله تعالى وبعولتهن لانه لا يزيد على اعادته
اقول اذا ورد بعد العام ضمير عائد على بعض افراده فلا يخصصه عند المصنف واختاره
الامدي وابن الحاجب وقيل يخصص وهو راي الشافعي على ما نقله عنه القرافي وقيل بالوقف وهو
المختار في المحصول ومختصراته كالحاصل وغيره ونقله الامدي عن امام الحرمين وابي الحسين ونقل
ابن الحاجب وغيرهما عنهما التخصيص مثاله قوله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلثة قروء ثم قال
وبعولتهن احق بردهن فان المطلقات يشمل البوائن والرجعيات والضمير في قوله وبعولتهن عائد
الى الرجعيات فقط لان البائن لا يملك الزوج ردها ولو ورد بعد العام حكم لا يتاتى الا في بعض افراده
كان حكمه كحكم الضمير كما صرح به في المحصول ومثله بقوله تعالى يا ايها النبي اذا طلقتم النساء فطلقوهن
لعدتهن ثم قال لا تدري لعل الله يحدث بعد ذلك امرا اي رغبة في مراجعتهن والمراجعة لا تتاتى
في البائن واستدل المصنف على بقاء العموم بقوله لانه لا يزيد على اعادته وفيه ضميران ملفوظ بهما فالاول
يعود على لفظ الضمير من قوله عود ضمير خاص اي لان الضمير الخاص لا يزيد واما الثاني فيحتمل ان
يكون عائدا على العام ومعناه ان الضمير لا يزيد على اعادة العام المتقدم ولو اعيد فقيل وبعولة
المطلقات احق بردهن لم يكن مخصصا اتفاقا وان كان المراد به الرجعيات فبطريق الاولى اعادته
ما قام مقامه ويحتمل ان يكون عائدا على البعض الخاص وهو ما فهمه كثير من الشراح ويعني بذلك
انه لو قيل وبعولة الرجعيات احق بردهن لم يكن مخصصا لما قبله فبالاولى ما قام مقامه والاول
اصوب لتعبيره بالاعادة دون الاظهار ولانه ابلغ في الحجة لكون الاول بعينه قد اعيد ولم يلزم منه
التخصيص وعلى كل حال فللخصم ان يقول ان الضمير يزيد على اعادة الظاهر لان الظاهر مستقل بنفسه
فينقطع معه الالتفات عن الاول بخلاف المضمر واستدل للتوقف بان العموم مقتضاه ثبوت الحكم
لكل فرد والضمير مقتضاه عوده لكل ما تقدم فليس مراعاة ظاهر العموم اولى من مراعاة ظاهر

الضمير

الضمير فوجب التوقف ولا ذكر لهذه المسئلة في المنتخب **قال** تذنيب المطلق والمقيد	بلغ هـ
ان اتحد سببهما حمل المطلق عليه عملا بالدليلين والا فان اقتضى القياس تقييده قيد والا فلا
اقول لما كان المطلق عاما عموما بدليا والمقيد اخص منه كان تعارضهما من باب تعارض العام
والخاص فلذلك ذكره في بابه وترجم له بالتذنيب وقد سبق الكلام على هذه اللفظة في اوائل الكتاب
وحاصل المسئلة انه اذا ورد لفظ مطلق ولفظ مقيد نظر ان اختلف حكمهما نحو اكس ثوبا هرويا
واطعم طعاما فلا يحمل احدهما على الاخر باتفاق اي لا يتقيد الطعام ايضا بالهروي لعدم المنافاة واستثنى
الامدي وابن الحاجب صورة واحدة وهو ما اذا قال اعتق رقبة ثم قال لا تملك كافرة او لا تعتقها وهذا
القسم تركه المصنف لوضوحه وصرح الامدي بانه لا فرق فيه بين ان يتحد سببهما ام لا لكن نقل القرافي عن
اكثر الشافعية انه يحمل عليه عند اتحاد السبب ومثل له بالوضوء والتيمم فان سببهما واحد وهو الحدث
وقد وردت اليد في التيمم مطلقة وفي الوضوء مقيدة بالمرافق وان اتحد حكمهما نظر ان اتحد سببهما
كما لو قيل في الظهار اعتق رقبة وقيل فيه ايضا اعتق رقبة مؤمنة فلا خلاف كما قال الامدي انا نحمل
المطلق على المقيد حتى يتعين اعتاق المؤمنة لا المقيد على المطلق حتى يجزي اعتاق الكافرة وانما حملنا
المطلق على المقيد عملا بالدليلين وذلك لان المطلق جزء من المقيد فاذا عملنا بالمقيد فقد عملنا بهما وان
لم نعمل به فقد الغينا احدهما ثم اختلفوا فصحح ابن الحاجب وغيره ان هذا الحمل بيان للمطلوب اي دال على
انه كان المراد من المطلق هو المقيد وقيل يكون نسخا اي دالا على نسخ حكم المطلق السابق بحكم المقيد الطاري
واعلم ان مقتضى اطلاق المصنف انه لا فرق في حمل المطلق على المقيد بين الامر والنهي فاذا قال لا تعتق
مكاتبا وقال ايضا لا تعتق مكاتبا كافرا فانا نحمل الاول على الثاني ويكون المنهي عنه هو اعتاق المكاتب
الكافر وصرح به الامام في المنتخب وذكر في المحصول والحاصل نحوه ايضا لكن ذكر الامدي في الاحكام	بيان انه
انه لا خلاف في العمل بمدلولهما والجمع بينهما في النفي اذ لا يتعذر فيه هذا لفظه وهو يريد انه يلزم من نفي المطلق
نفي المقيد فيمكن العمل بهما ولا يلزم من ثبوت المطلق ثبوت المقيد وتابعه ابن الحاجب واوضحه فقال فان
اتحد موجبهما مثبتين حمل المطلق على المقيد ثم قال فان كانا نفيين عمل بهما وحاصله انه لا تعتق
مكاتبا مؤمنا ايضا اذ لو اعتقه لم يعمل به وصرح به ابو الحسين البصري في المعتمد وعلله بان قوله
لا تعتق مكاتبا عام والمكاتب الذمي فرد من افراده وذكره لا يقتضي التخصيص هكذا نقله عنه
الاصفهاني شارح المحصول ونقل عن ابي الخطاب الحنبلي مثلهما على ان مفهوم الصفة هل هو حجة
ام لا وقال الاصفهاني المذكور في فهم كلام الامدي وابن الحاجب وادعى ان المراد منه حمل المطلق

غلطوا

على المقيد قوله والا اي وان لم يتحد سببهما كقوله تعالى في كفارة الظهار والذين يظاهرون من نسائهم ثم
يعودون لما قالوا فتحرير رقبة وقوله تعالى في كفارة القتل ومن قتل مؤمنا خطأ فتحرير رقبة مؤمنة
ففيه ثلث مذاهب حكاها في المحصول احدها ان تقييد احدهما يدل بلفظه على تقييد الاخر لان
القران كالكلمة الواحدة ولهذا ان الشهادة لما قيدت بالعدالة مرة واحدة واطلقت في سائر الصور
حملنا المطلق على المقيد الثاني قول الحنفية انه لا يجوز تقييده بطريق ما لا باللفظ ولا بالقياس والثالث
وهو الاظهر من مذهب الشافعي كما قاله الامدي وصححه هو والامام واتباعهما وجزم به المصنف انه ان
حصل قياس صحيح مقتض لتقييده قيد كاشتراك الظهار والقتل في خلاص الرقبة المؤمنة عن قيد
الرق لتشوف الشارع اليه وان لم يحصل ذلك فلا فرع اذا اطلق الحكم في موضع ثم قيد في موضعين
بقيدين متنافيين فان قلنا ان التقييد بالقياس فلا كلام ونحمل على المقيد المشارك له في المعنى وان
قلنا انه باللفظ تساقطا وترك المطلق على اطلاقه لانه ليس تقييده باحدهما اولى من الاخر هكذا قاله
في المحصول ومثاله ذلك قوله صلى الله عليه وسلم في الولوغ احداهن بالتراب وفي رواية اولاهن وفي
رواية اخراهن فانه لما لم يمكن الترجيح بلا مرجح وتعذر القياس لعدم ظهور المعنى تساقطا ورجعنا الى
اصل الاطلاق وجوزنا التعفير في احدى الغسلات عملا بقوله احداهن هكذا قالوه ولك ان
تقول ينبغي في هذا المثال ان يبقى التخيير في الاولى والاخرى فقط للمعنى الذي قالوه واما ما
عداهما فلا يجوز فيه التعفير لاتفاق القيدين على نفيه من غير معارض وقد ظفرت بنص للشافعي موافق
لهذا البحث موافقة صريحة فقال في البويطي في اثناء باب غسل الجمعة ما نصه قال يعني الشافعي
واذا ولغ الكلب في الاناء غسل سبعا اولاهن او اخراهن بالتراب فلا يطهره غير ذلك وكذلك
روي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم هذا لفظه بحروفه ومن البويطي نقلته وهو نص غريب لم ينقله
احد من الاصحاب واورد في الام حديثا بعضه ذلك ذكره في باب ما ينجس الماء مما خالطه وهو قبل
كتاب الاقضية وبعد باب الاشربة قال الباب الرابع في المجمل والمبين بلغ
وفيه فصول الاول في المجمل وفيه مسائل الاولى اللفظ اما ان يكون مجملا بين حقائقه كقوله تعالى ثلثة
قروء او افراد حقيقة واحدة مثل ان تذبحوا بقرة او مجازاته اذا انتفت الحقيقة وتكافأت فان
ترجح واحد لانه اقرب الى الحقيقة كنفي الصحة من قوله لا صلاة ولا صيام او لانه اظهر عرفا او اعظم مقصودا
كرفع الحرج وتحريم الاكل من رفع عن امتي الخطأ وحرمت عليكم الميتة حمل عليه اقول سبق في تقسيم
الالفاظ تعريف المجمل لغة واصطلاحا والاجمال لا يتصور الا في معان متعددة وحينئذ فالمجمل على

اقسام

اقسام احدها ان يكون مجملا بين حقائقه اي بين معان وضع اللفظ لكل منها كقوله تعالى والمطلقات
يتربصن بانفسهن ثلثة قروء فان القرء موضوع بازاء حقيقتين وهما الحيض والطهر الثاني ان يكون
مجملا بين افراد حقيقة واحدة كقوله تعالى ان الله يامركم ان تذبحوا بقرة فان لفظ البقرة موضوع
لحقيقة واحدة معلومة ولها افراد والمراد واحد معين منها كما سياتي في الفصل الثاني الثالث
ان يكون مجملا بين مجازاته وذلك اذا انتفت الحقيقة اي ثبت عدم ارادتها وتكافأت المجازات اي
لم يترجح بعضها على بعض فان لم يدل دليل على عدم ارادة الحقيقة تعين الحمل عليها ولا اجمال الا اذا
عارضها مجاز راجح فان فيه الخلاف المعروف وقد ذكره المصنف قبيل الحقيقة والمجاز واختار التساوي
فعلى اختياره هو قسم اخر من المجمل ولم يتعرض له هنا اكتفاء بما ذكره هناك ثم ان المجمل قد يكون بواسطة
الاعلال كالمختار فانه صالح لاسم الفاعل واسم المفعول او بواسطة التركيب كقوله تعالى او يعفو
الذي بيده عقدة النكاح فان الذي بيده عقدة النكاح محتمل للزوج والولي او بواسطة ترجح
الصفة نحو زيد طبيب ماهر فان الماهر يحتمل ان يرجع الى زيد والى الطبيب والمعنى يختلف او بواسطة
تعدد مرجع الضمير نحو ضرب زيد عمرا واكرمني او بواسطة استثناء المجهول كقوله تعالى الا ما
يتلى عليكم وهذه الاقسام قد ذكرها ابن الحاجب ما عدا الاخير وكلام المصنف صالح لها ثم المجمل
قد يكون فعلا ايضا كما اذا قام النبي صلى الله عليه وسلم من الركعة الثانية فانه يحتمل ان يكون عن بلغ
تعمد فيدل على جواز ترك التشهد الاول ويحتمل ان يكون عن سهو فلا يدل عليه وهذا القسم ذكره
ابن الحاجب وغيره وهو يرد على المصنف فانه جعل مورد التقسيم هو اللفظ فقال اللفظ اما
ان يكون الى اخره واختلفوا في جواز بقاء الاجمال بعد وفاة الرسول عليه الصلوة والسلام قال في
البرهان بعد حكاية هذا الخلاف المختار انه ان تعلق به حكم تكليفي فلا يجوز والا فيجوز قوله فان
ترجح اي بعض المجازات وجواب هذا الشرط هو قوله بعد ذلك حمل عليه ثم ذكر للرجحان ثلثة اسباب
احدها ان يكون اقرب الى الحقيقة من المجاز الاخر كقوله عليه الصلوة والسلام لا صلاة الا بفاتحة
الكتاب وقوله لا صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل فان حقيقة هذا اللفظ انما هو الاخبار عن نفي
ذات الصوم والصلوة عند انتفاء الفاتحة والتبييت وهذه الحقيقة غير مرادة للشارع لانا
نشاهد الذات قد تقع بدون ذلك فتعين الحمل على المجاز وهو اضمار الصحة او الكمال واضمار الصحة ارجح
لكونه اقرب الى الحقيقة فحملنا اللفظ عليه وبيان القرب ان الحقيقة هو نفي الذات كما تقدم ونفي
الذات يستلزم انتفاء جميع الصفات ونفي الصحة اقرب اليه بهذا المعنى من نفي الكمال لانه لا يبقى مع

نفي الصحة وصف خلاف نفي الكمال فان الصحة تنتفي معه ولك ان تقول هذا التقرير معارض بان نفي الكمال
متيقن دون نفي الصحة وبان فيه تقليلا للاضمار والتجوز المخالف للاصل واعلم ان ما قاله المصنف هنا
غير مستقيم ولم يذكره الامام ولا احد من اتباعه وذلك لان المذكور في المحصول مذهبان احدهما ما قاله
ابو عبد الله البصري ان النفي الداخل مطلقا مجمل سواء كان شرعيا نحو لا صلاة الا بفاتحة الكتاب او
لغويا نحو لا عمل الا بالنية لان الذات غير منتفية وليس بعض المجازات باولى من بعض والثاني ونقله عن
الاكثرين ان المنفي ان كان اسما شرعيا كالصوم والصلاة فلا اجمال لان انتفا المشروع ممكن بفوات شرطه
او جزئه وقد اخبر الشارع به وان كان لغويا فان كان له حكم واحد فلا اجمال ايضا وينصرف النفي اليه
كقولنا لا اقرار لمن اقر بالزنا مكرها فان هذا النفي لا يمكن صرفه الى نفس الاقرار لوجوده ولا صرفه الى الاستحباب
لانه لا مدخل له في الاقرار بالزنا فان الشخص يستحب له ان يستتر على نفسه ولا يقر فتعين صرفه الى الصحة وان
كان له حكمان الفضيلة والجواز فليس احدهما اولى من الاخر فتعين الاجمال ثم مثل له الامام بقولنا لا عمل الا بنية
وقال لقايل ان يقول صرفه الى الصحة اولى لانه اقرب الى الحقيقة هذا حاصل كلام المحصول وعبر في الحاصل
عن قول الامام ولقايل ان يقول بقوله وعندي واستفدنا من هذا الكلام كله ان ما ليس بشرعي كالعمل
يكون مجملا خلافا لما مال اليه الامام من حمله على الصحة وقد تبعه عليه الامدي وابن الحاجب وصححاه اعني
الحمل على الصحة واستفدنا منه ايضا ان الشرعي فيه مذهبان احدهما الاجمال والثاني حمله على الحقيقة وهو
راي الاكثرين واختاره ايضا الامدي وابن الحاجب وغيرهما فاما ما قاله المصنف من كونه ليس مجملا ولا
محمولا على الحقيقة الشرعية بل على المجاز الاقرب الى نفي الذات فخارج عن القولين معا ولا شك انه توهم ان
بحث الامام عايد الى الكل لانه ذكره في اخر المسئلة وانما ذكره في الاسم اللغوي فقط نعم يستقيم ما قاله المصنف
اذا انكرنا الحقايق الشرعية كما قاله الامدي وابن الحاجب السبب الثاني من الاسباب المرجحة لاحد
المجازات ان يكون اظهر عرفا كقوله عليه السلام رفع عن امتي الخطا والنسيان وما استكرهوا عليه فان
حقيقة اللفظ ارتفاع نفس الخطا وهو باطل لاستحالة رفع الشي بعد صدوره فتعين حمله على المجاز
باضمار الحكم او الحرج يعني الاثم ويترجح الثاني يعني الاثم بكونه اظهر عرفا لان السيد لو قال لعبده رفعت
عنك الخطا لتبادر الى الفهم منه نفي المواخذة الثالث ان يكون اعظم مقصودا كقوله تعالى حرمت
عليكم الميتة فان حقيقة اللفظ تحريم نفس العين كما قال به بعضهم لكنه باطل قطعا فان الاحكام الشرعية
لا تتعلق الا بالافعال المقدورة للمكلفين والعين ليست من افعالهم فتعين الصرف الى المجاز باضمار الاكل
او البيع او اللمس وغيرها ويترجح الاكل بكونه اعظم مقصودا عرفا فحمل اللفظ عليه والمسالتان الاخيرتان

ذكرها

بلغ

ذكرهما المصنف بطريق اللف والنشر وحكى الامام عن بعضهم انهما مجملان ايضا قال الثانية
قالت الحنفية وامسحوا برؤسكم مجمل وقالت المالكية يقتضي الكل والحق انه حقيقة فيما ينطلق عليه الاسم
دفعا للاشتراك والمجاز الثالث انه قيل اية السرقة مجملة لان اليد تحتمل الكل والبعض والقطع الشق
والابانة والحق ان اليد للكل وتذكر للبعض مجازا والقطع للابانة والشق ابانة اقول اختلفوا
في اجمال قوله تعالى وامسحوا برؤسكم فقالت الحنفية انه مجمل لانه يحتمل مسح الجميع ومسح البعض احتمالا على
السوا وقد تبينه عليه الصلاة والسلام فمسح ناصيته ومقدارها الربع فكان الربع واجبا وقال غيرهم لا اجمال
فيها ثم اختلفوا فقالت المالكية انها تقتضي مسح الجميع لان الراس حقيقة في الكل قال المصنف والحق ان مسح
الراس حقيقة فيما ينطلق عليه اسم المسح وهو القدر المشترك بين الكل والبعض لان هذا التركيب تارة
ياتي لمسح الكل وهو واضح وتارة ياتي لمسح البعض كما تقول مسحت يدي براس اليتيم وان لم يمسح منها الا
البعض فان جعلناه حقيقة في كل منهما لزم الاشتراك وان جعلناه حقيقة في احدهما فقط لزم المجاز
في الاخر فنجعله حقيقة في القدر المشترك دفعا للمحذور وذكر في المحصول وهذا هو قول الشافعي ثم
نقل عن بعض الشافعية ان البا تدل على التبعيض فلذلك اكتفينا بالبعض ولم يذكر المصنف هذا
المذهب هنا مع انه قد جزم به في الفصل المعقود للحروف والامام وان كان قد جزم به هناك لكنه لم
يصرح بعكسه هنا كما صرح به المصنف بل نقله عن الشافعي فقط المسئلة الثالثة ذهب بعضهم الى
ان اية السرقة وهي قوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما الاية مجملة في اليد والقطع لان
اليد تحتمل العضو كله اي من المنكب الى رؤس الاصابع وتحتمل بعضه ايضا لانها تطلق على كل منها والاصل
في الاطلاق الحقيقة والقطع يحتمل الشق يعني الجرح كقولنا فلان برا القلم فقطع يده اي جرحها ويحتمل ايضا
الابانة وهو فصل العضو كقولنا سرق فقطعت يده فقوله والقطع الشق اي يحتمل الشق قال المصنف
والحق انه ليس فيها اجمال لا من جهة اليد ولا من جهة القطع اما اليد فنقول انها حقيقة في الكل وتذكر
للبعض بطريق المجاز بدليل قولنا في البعض انه ليس كل اليد واما القطع فهو حقيقة في الابانة ولا شك
ان الشق اي الجرح ابانة ايضا لان فيه ابانة لبعض اجزا اللحم عن بعض فيكون متواطيا قال
الفصل الثاني في المبين وهو الواضح بنفسه او بغيره مثل والله بكل شي عليم واسال القرية وذلك
الغير يسمى مبينا وفيه مسايل اقول المبين بفتح اليا اسم مفعول من قولك بينت الشي تبيينا
اي وضحته توضيحا وهو اي المبين يطلق على شيين احدهما الواضح بنفسه وهو ما يكون كافيا في افادة
معناه قال في المحصول اما لاجل امر راجع الى اللغة كقوله تعالى والله بكل شي عليم فان افادة هذا اللفظ

لهذا المعنى بوضع اللغة وقد يكون بالفعل كقوله تعالى واسأل القرية فان حقيقة هذا اللفظ من جهة اللغة انما
هو طلب السؤال من الجدران ولكن العقل قد صرفنا عن ذلك وبين ان المراد به الاهل وقد اشار المصنف
الى هذين القسمين بذكر المثالين وانما جعل هذا القسم واضحا بنفسه وان استفيد تعيين معناه من العقل
لكونه حاصلا من غير توقف واعلم ان اطلاق لفظ المبين بفتح الياء على الواضح بنفسه لم يذكره الامام ولا صاحب
الحاصل وهو وان كان غير متبادر الى الفهم فهو صحيح لغة ومعنى اما معنى فلان المتكلم قد اوضحه حيث لم يات بلفظ
مجمل واما لغة فقد قال الجوهري في الصحاح ما نصه والتبيين الايضاح والتبيين ايضا الوضوح وفي المثل
قد بين الصبح لذي عينين اي تبين هذا لفظه فاطلق التبيين على الوضوح وهو مصدر وضح لا اوضح تقول
وضح الشيء وضوحا فهو واضح فيكون اسم المفعول منه وهو المبين يطلق ايضا على ما قد وضح بنفسه وان لم
توضحه غيره القسم الثاني الواضح لغيره وهو ما توقف فهم المعنى منه على انضمام غيره اليه وذلك الغير
هو الدليل الذي حصل به الايضاح ويسمى مبينا بكسر الباء وله اقسام ذكرها المصنف متبينا لها في المسألة
الاتية وهذا التقرير كله هو الصواب فاعتمده ووقع في كثير من الشروح هنا اغلاط منها ان قوله تعالى
واسأل القرية مثال للواضح بغيره وهو خلاف ما في المحصول كما تقدم وباطل ايضا لانه قسم ذلك الغير
في المسألة الاتية الى القول والفعل فقط فلو كان مثالا له لكان الحصار في القسمين باطلا لان المبين فيه ليس
هو الفعل ولا القول بل العقل والذي حملهم على ذلك ايهام تقديم قوله او بغيره انه من باب اللف والنشر
والظاهر انه كان مؤخرا عن المثالين ولكن غيرته النساخ فتامله قال الاولى ان يكون قولا بلغ ه
من الله والرسول وفعلا منه كقوله تعالى صفراء فاقع لونها وقوله عليه السلام فيما سقت السماء العشر وصلوته
وحجه فانه ادل فان اجتمعا وتوافقا فالسابق وان اختلفا فالقول لانه يدل بنفسه اقول المبين
بكسر الباء قد يكون قولا من الله تعالى كقوله صفراء فاقع لونها الى اخر الايات فانه بيان لقوله تعالى ان الله يامركم
ان تذبحوا بقرة وقد يكون قولا من الرسول كقوله فيما سقت السماء العشر فانه بيان للحق المذكور في قوله
تعالى واتوا حقه يوم حصاده وقد يكون فعلا منه اي من الرسول كصلاته فانها بيان لقوله تعالى واقيموا
الصلوة ولهذا قال صلوا كما رايتموني اصلي وكحجه فانه بيان لقوله تعالى ولله على الناس حج البيت ولهذا
قال خذوا عني مناسككم وحكى في المحصول عن قوم انهم منعوا البيان بالفعل لانه يطول فيتاخر
واجاب بان القول قد يكون اطول واحتج المصنف بان الفعل ادل اي اقوى في الدلالة على
المقصود وتوضيحه من القول فان الخبر ليس كالمعاينة والمشاهدة فاذا جاز البيان بالقول فبالفعل
اولى قال في المحصول وانما يعلم كون الفعل بيانا للمجمل باحد امور ثلثة احدها ان يعلم ذلك بالضرورة

من قصده

من قصده وثانيها ان يقول هذا الفعل بيان للمجمل وثالثها بالدليل العقلي وهو ان يذكر المجمل وقت الحاجة الى
العمل به ثم يفعل فعلا يصلح ان يكون بيانا له ولا يفعل شيئا اخر فيعلم ان ذلك الفعل بيان له والا لزم تاخير
البيان عن وقت الحاجة فان قيل اهمل المصنف قسمين اخرين ذكرهما في المحصول الفعل من الله تعالى وهو خلق للبيان احجاج
الكتابة في اللوح المحفوظ والثاني الترك من الرسول كترك التشهد الاول فانه بيان لعدم وجوبه قلنا
اما الترك فانه داخل في قسم الفعل على الراجح عند الاصوليين وقد صرح به ابن الحاجب في حد الوجوب
واما الكتابة فتستحيل على الله في ذاته ولا يستحيل ان يخلقها في جسم فصار كالبيان بالاشارة وعقد
الاصابع وقد ادعى الامام انتفاءهما في حق الله تعالى فيقول لما ظهر استواء الكل كان المقتضى لنفيهما مقتضيا
لنفي الكتابة قوله فان اجتمعا اي القول والفعل وتوافقا اي في الدلالة على حكم واحد فالمبين هو السابق منهما
قولا كان او فعلا لحصول البيان به والثاني تاكيد له ولا فرق في ذلك بين ان نعلم السابق ام نجهله كما قال
في المحصول وصححه ابن الحاجب لكن اذا جهلناه نحكم على السابق منهما من حيث الجملة وقال الامدي الاشبه
فيما اذا جهلناه واختلفا في الترجيح ان المرجوح يتعين تقدمه حتى يكون هو المبين والراجح المتاخر تاكيدا
له اذ لو انعكس الحال لكان المرجوح مؤكدا للراجح وهو ممتنع وان اختلفا كقوله عليه السلام من قرن الحج الى
العمرة فليطف لهما طوافا واحدا مع ما روي عنه عليه السلام قرن وطاف لهما طوافين وسعى
سعيين فالاصح عند الامام واتباعه وابن الحاجب ان الماخوذ به هو القول سواء تقدم او تاخر او لم
يعلم شيء منهما لانه يدل بنفسه والفعل لا يدل الا بواسطة احد الامور الثلاثة المتقدمة فعلى هذا ان
تاخر الفعل فيكون دالا على استحباب الطواف الثاني وان تاخر القول كان ناسخا لايجاب الطواف الثاني
المستفاد من الفعل وقال الامدي الاشبه انه ان تقدم القول فهو المبين وان تاخر فيكون الفعل المتقدم
مبينا في حقه حتى يجب عليه الطوافان والقول المتاخر مبينا في حقنا حتى يكون الواجب طوافا واحدا عملا
بلغ ه بالدليلين وقال ابو الحسين البصري المتقدم هو المبين دائما قال الثانية لا يجوز تاخير
عن وقت الحاجة لانه تكليف بما لا يطاق ويجوز عن وقت الخطاب ومنعه المعتزلة وجوز البصري ومنا
القفال والدقاق وابو الحسين البيان الاجمالي فيما عدا المشترك لنا مطلقا قوله تعالى ثم ان علينا بيانه
قبل البيان التفصيلي ولنا تقييد بلا دليل وخصوصا ان المراد من قوله ان تذبحوا بقرة معينة بدليل ما
هي وما لونها والبيان تاخر قيل يوجب التاخير عن وقت الحاجة قلنا الامر لا يوجب الفور قيل لو كانت
معينة لما عنفهم قلنا للتواني بعد البيان وانه تعالى انزل انكم وما تعبدون فنقض ابن الزبعرى
بالملائكة والمسيح فنزل ان الذين سبقت قيل لا انتفاء وهو وان سلم لكنهم خصوا بالعقل واجيب

بقوله والسماء وما بناها وان عدم رضاهم لا يعرف الا بالنقل قبل تاخير البيان اعوا ملنا كل ذلك انما يوجب الظنون الكاذبة قبل الخطاب بلغة لا نفهم فلنا هو ابعد عرضا الجمالي الحلاف الاول **اقول** لا يجوز تاخير البيان عن وقت الحاجة اي وقت العمل بذلك المجمل ان منعنا التكليف بما لا يطاق لان الاتيان بالشي مع عدم العلم به محال وكلام المصنف هنا مخالف لما اسلفه من جواز التكليف به **فالصواب** بناؤه عليه كما ذكرته وهو المذكور في المحصول والحاصل واما تاخير البيان عن وقت الخطاب الى وقت الحاجة فالصحيح عند الامام واتباعه وابن الحاجب انه يجوز ونقله في المحصول عن مذهبنا ومنعت المعتزلة ذلك قال في المحصول الا في النسخ فانهم وافقونا في جواز تاخيره واهمل المصنف استثناءه وفصل ابو الحسين البصري من المعتزلة ومن الشافعية القفال والدقاق وابو اسحق المروزي فقالوا المجمل ان لم يكن له ظاهر يعمل به كالمشترك فيجوز تاخير بيانه لان تاخيره لا يوقع في محذور وان كان له ظاهر نعمل به فيجوز تاخير البيان التفصيلي بشرط وجود البيان الاجمالي وقت الخطاب ليكون مانعا من الوقوع في الخطا مثل ان يقول المراد بهذا العام هو الخصوص وبهذا المطلق هو المقيد وبالنكرة فرد معين وبهذا اللفظ معنى مجازي او شرعي وهذا الحكم سينسخ واما البيان التفصيلي وهو كونه مخصوصا بكذا فغير شرط وحاصله ان الشرط عنده هو لا هو احد البيانين **فقوله** بالبيان اي مع البيان وفي النقل عن القفال نظر فقد رايت في كتاب الاشارة له انه يجوز تاخير البيان مطلقا **وقوله** فيما عدا المشترك متعلق باشتراط البيان لا بقوله جوز فيكون عامله محذوفا اي كما بيناه فيما عدا المشترك ونقل في المحصول عن ابي الحسين استثناء المتواطئ ايضا مع المشترك وهو فاسد معنى لان له ظاهرا وهو ما شاء المكلف من الافراد ونقلا لان ابا الحسين لم يذكر سوى المشترك على ما ذكره الاصفهاني شارح المحصول ولاجل هذين المعنيين لم يذكره المصنف فافهمه ولم يصرح الامدي باختيار شي من المذاهب بل مال الى التوقف ثم استدل المصنف على مذهبه بثلاث ادلة **الاول** يدل على جوازه مطلقا اي في التخصيص وغيره مما له ظاهر وما ليس له والثاني ايضا مطلقا **والثاني** خاص بالنكرة **والثالث** خاص بالعموم ولهذا قال وخصوصا كذا وكذا **الدليل الاول** قوله تعالى فاذا قراناه فاتبع قرانه ثم ان علينا بيانه ذكر البيان بلفظ ثم وهي للتراخي فدل على انه يجوز تراخيه عن اتباع الرسول واتباع الرسول متاخر عن الانزال وهو المراد بقوله قراناه اي انزلناه وانما قلنا ان المراد بقوله مطلقا اي عاما لا مطلق الدلالة لان المطلق يصدق بصورة فلا يكون فيه حجة على ابي الحسين في اشتراطه احد البيانين اما التفصيلي او الاجمالي والمصنف قد استدل به عليه **فان قيل** فاين العموم في الاية **قلنا** لان بيانه مضاف وقد تقدم انه للعموم **ولقائل** ان يقول حمله على العموم يقتضي انه لا يوجد بيان مقارن وان يفتقر كل القران الى البيان بالمعنى

الذي قالوه وليس كذلك فالوجه حمل البيان على الاظهار كقولهم بان لنا سور المدينة اي ظهر **اعترض** ابو الحسين ومن معه من الشافعية بان المراد هو البيان التفصيلي دون الاجمالي **واجاب** المصنف بانه تقييد بلا دليل **قوله** وخصوصا هو معطوف على قوله مطلقا كذا وخصوصا كذا وهذا هو الدليل الثاني المخصوص بالنكرة وتقريره ان المراد من قوله تعالى ان الله يامركم ان تذبحوا بقرة انما هو بقرة معينة بدليل سؤالهم عن صفتها وجواب الباري لهم حيث قال ادع لنا ربك يبين لنا الى اخر الايات فلو كانت غير معينة لكان السؤال باطلا لا يستحقون عليه جوابا لكن الباري اجاب باوصاف خاصة ثم ان البيان تاخر عن الخطاب حتى سالوه سوالا بعد سؤال فدل على الجواز **اعترض** الخصم على هذا الاستدلال بوجهين **احدهما** ان بني اسرائيل كانوا مامورين وقت الخطاب بالذبح فيكونون محتاجين الى البيان في ذلك الزمان فتاخيره عنه تاخير عن وقت الحاجة وهو لا يجوز فالقضية الاية لا تقولون به وما تقولون به لا تقتضيه الاية **وجوابه** ما تقدم من كون الامر لا يوجب الفور **ولقائل** ان يقول الامر بذلك انما هو لاجل الفصل بين الخصمين المتنازعين في القتل كما هو معروف في التفسير والفصل واجب على الفور **الاعتراض الثاني** لا نسلم ان البقرة كانت معينة فان ابن عباس نقل عنه انه قال شددوا على انفسهم فشدد الله عليهم ويدل عليه انها لو كانت معينة لما عنفهم الله تعالى وذمهم على سؤالهم لكنه عنفهم بقوله فذبحوها وما كادوا يفعلون **وجوابه** انا نمنع كون التعنيف على السؤال فانه يجوز ان يكون على التواني اي المقصر بعد البيان ولان كلا منها محتمل وايضا فايجاب المعينة بعد ايجاب خلافه نسخ قبل الفعل وهو ممتنع عند الخصم وكان الاصوب تقديم الاعتراض الثاني على الاول **قوله** وانه تعالى هو معطوف على قوله ان المراد تقديره ولنا خصوصا ان المراد كذا وانه تعالى انزل كذا وهذا هو الدليل الثالث المختص بجواز اطلاق العام وارادة الخاص من غير بيان مقترن به لا تفصيلي ولا اجمالي **وتوجيهه** انه تعالى انزل انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم فتوقف رسول الله صلى الله عليه وسلم في الجواب حتى نزل التخصيص بقوله ان الذين سبقت لهم منا الحسنى اولئك عنها مبعدون فدل ذلك على الجواز **قال** الجوهري الحصب هو ما يحصب به في النار اي يرمى به والزبعرى بكسر الزاي وفتح الباء وهو السيئ الخلق على ما نقله الزاد وقال ابو عبيدة وابو عمرو انه كثير شعر الوجه **واما** اخصم فانه من باب المغالبة يقول خاصمته فخصمته اخصمه بكسر الصاد اي غلبته في الخصومة **قال** الجوهري وهو شاذ فان قياسه الضم اذا لم يكن عينه حرف حلق تقول صارعته فصرعته اصرعه بفتح الرا **واعترض** الخصم بوجهين **احدهما** ان صيغة ما لا تتناول الملائكة ولا المسيح لانها خاصة في افراد ما لا يعقل خاصة كما قال النبي عليه الصلوة والسلام قال له ما اجهلك بلغة قومك ما لما لا يعقل ومن لمن يعقل فلا يكون انزال قوله تعالى ان الذين سبقت للتخصيص بل للزيادة في بيان جهل المعترض **الثاني** سلمنا انها تتناولهم لكنهم مخصوصون بالعقل فان

العقل فاض بانه لا يجوز تعذيب احد بجريمة صادرة من غيره لم يدع اليها ولا رضي بها وهذا الدليل كان حاضرا
في عقولهم حالة الخطاب ثم نزلت الاية تاكيدا له واجاب المصنف عن الاول بما اجاب به الامام وهو ان
ما تعم العقلا وغيرهم بدليل اطلاقها على الله تعالى في قوله والسما وما بناها وهذا الجواب باطل لانه ان
اراد الاطلاق المجازي فمسلم ولكن لا بد في الحمل عليه من قرينة ترشد اليه كالقرينة في قوله والسما وما
بناها واما تكلف الحمل على المجاز بلا قرينة ليستدل به على الخصم كما صنع في قوله وما تعبدون فباطل بالاتفاق
وان اراد الاطلاق الحقيقي فهو مذهب مشهور ذهب اليه ابو عبيدة وابن درستويه ومكي ابن ابي
طالب وكذا ابن خروف ونقله عن سيبويه لكنه مناقض لما ذكره في اوايل العموم ومخالف لمذهب الجمهور على
ان في قوله تعالى وما بناها تخاريج معروفة عند اهل العربية واجاب عن الثاني بان العقل انما يحيل ترك
تعذيبهم بعبادة الكفرة لو ادعلم بالعقل ايضا عدم رضاهم بالعبادة وليس كذلك فان العقل لا مجال
له في هذا وانما علمنا عدم رضاهم بالنقل وهو قوله تعالى ان الذين سبقت الاية وذلك متاخر وهذا
الجواب من المصنف بناه على ان عصمة الانبيا ثابتة بالسمع والمعتزلة يقولون ثابتة بالعقل كما سياتي
فلا يستقيم الرد عليهم بذلك قوله قيل تاخير البيان اغوا هذه حجة ابي الحسين البصري على اشتراط البيان
الاجمالي فيما له ظاهر كما قال في المحصول وتقريره ان الشارع اذا خاطبنا بذلك فان لم يقصد افهامه
المعنى كان عبثا وهو نقص وان قصد فان كان هو المعنى الباطن كان تكليفا بما لا يطاق وان كان هو الظاهر
كان اغوا اي اضلالا كما قاله الجوهري ويقع في كثير من النسخ اغرا بالرا اي يكون اغرا للسامع بان يعتقد
غير المراد اي حاملا له عليه وهو ايقاع في الجهل وقرره في المحصول بغير الرا وفي الحاصل بغير الواو
وكلام المصنف يقتضي انه دليل للمانع مطلقا وليس كذلك فان المشترك ليس فيه ايقاع في الجهل
واجاب المصنف بالنقض الاجمالي وهو جواز الخطاب بما يوجب الظنون الكاذبة كالتجسيم وغيره
مثل قوله تعالى الرحمن على العرش استوى ويد الله فوق ايديهم مع انه ليس باغوا اجماعا فكذلك هذا
وللخصم ان يفرق بان هذه الاشيا قد قارنها دليل عقلي مرشد الى الصواب بخلاف تاخير البيان
وهذا الجواب لم يذكره الامام بل ذكر شيا اخر فيه ضعف قوله قيل كالخطاب اي استدل من
منع تاخير البيان عن الخطاب الذي ليس له ظاهر ايضا كالمشترك والذي له ظاهر ولكن امتنع الاخذ
به لاقترانه بالدليل الاجمالي بان الخطاب بذلك لا يحصل المقصود فامتنع وروده كالخطاب بلغة
لا يفهمها السامع واجاب المصنف بالفرق وهو ان الخطاب بما لا يفهمه السامع لا يفيد
غرضا لا اجماليا ولا تفصيليا بخلاف الاول وهو الخطاب المشترك ونحوه فانه يفيد غرضا اجماليا

فاذا قال

فاذا قال اقيموا يعني افاد الامر بواحد من العيون مستعدا للعمل بعد البيان ويظهر طاعته بالبشر
وعصيانه بالكراهة وكذلك اذا قال اقتلوا المشركين وقال ان هذا العام مخصوص قال تنبيه
يجوز تاخير التبليغ الى وقت الحاجة وقوله تعالى بلغ لا يوجب الفور اقول المراد بالتنبيه ما نبه
عليه المذكور قبله بطريق الاجمال وهو هاهنا كذلك وحاصله انه يجوز للرسول صلى الله عليه وسلم تاخير
تبليغ ما اوحي اليه من الاحكام الى وقت الحاجة اليها لانا نقطع بانه لا استحالة فيه ولانه يجوز ان يكون في
التاخير مصلحة يعلمها الله وقال قوم لا يجوز لقوله تعالى يا ايها الرسول بلغ ما انزل اليك واجاب المصنف
بان الامر لا يوجب الفور كما تقدم قال في المحصول وان سلمنا لكن المراد هو القران لانه هو الذي يطلق
عليه القول بانه منزل وذكره ايضا ابن الحاجب ولك ان تقول اي فرق بين تبليغ القران وبين غيره
وايضا فالقران مشتمل على ايات تتضمن الاحكام فاذا وجب تبليغه على الفور وجب تبليغ احكامها واذا
وجب ذلك وجب تبليغ الاحكام مطلقا اذ لا قايل بالفرق قال الفصل الثالث في المبين
له انما يجب البيان لمن اريد فهمه للعمل كالصلوة او الفتوى كاحكام الحيض اقول يجب بيان المجمل
لمن اراد الله تعالى فهمه لان تكليفه بالفهم بدون البيان تكليف بالمحال ولا يجب بيانه لغيره لانه لا تعلق له به
وقد اشار المصنف الى هذين القسمين بانما الدالة على الحصر ثم ان ارادة الفهم قد تكون للعمل بما تضمنه المجمل كاية
الصلاة فان المجتهد من اريد وابالفهم ليعملوا بها وقد يكون للفتوى به كاحكام الحيض فان تفهيم المجتهد من ذلك
انما هو لافتا النسا به لا للعمل وهذا الكلام ذكره ابو الحسين فتابعه الامام واتباعه عليه وهو يدل على انه لا
يجب على النسا تحصيل العلم لما كلفن به وليس كذلك بل الرجال والنسا سوا في وجوب ذلك على المستعد منهم دون
غيره الا ان الغالب صدور الاستعداد من الرجال فروع حكاها الامدي وابن الحاجب الاول
اللفظ الوارد اذا امكن حمله على ما يفيد معنى واحدا او على ما يفيد معنيين ولم يظهر كونه حقيقة في كل منهما او
في احدهما فقط قال ابن الحاجب المختار انه مجمل لتردده بين هذين الاحتمالين من غير ترجيح وقال الامدي
المختار وهو راي الاكثرين انه ليس بمجمل بل يحمله على ما يفيد معنيين تكثيرا للفايدة في كلام الشارع الثاني
اذا ورد لفظ من الشارع له مسمى لغوي ومسمى شرعي فقد تقدم الكلام في بعضه في الفصل التاسع من الباب
الاول وبقي النظر هاهنا فيما اذا لم يمكن حمل الكلام على مدلوله الشرعي ولكن امكن حمله على حكم اخر شرعي وعلى
موضوعه اللغوي فقال الغزالي يكون مجملا وقال الامدي وابن الحاجب المختار انه ليس بمجمل بل يحمل على
الحقيقة الشرعية ومثاله قوله عليه الصلاة والسلام الطواف بالبيت صلاة فانه يحتمل ان يكون المراد
انه كالصلاة حكما في الافتقار الى الطهارة او انه مشتمل على الدعا الذي هو صلاة لغة الثالث اذا قلنا

يجوز تأخير البيان عن وقت الخطاب فالصحيح جوازه على التدريج وقيل يمتنع لان اخراج البعض يوهم استعمال
في الباقي الرابع اذا قلنا لا بد من مقارنة المخصص للعام وانه لا يجوز تراخي انزاله عنه فاذا انزل فهل
يجوز اسماعه اي اسماع العام بدون اسماع الخاص فيه مذهبان الصحيح الجواز وصححه ايضا في المحصول لان فاطمة
سمعت يوصيكم الله الاية ولم تسمع نحن معاشر الانبياء لا نورث وامثاله كثيرة الخامس ذهب الكرخي
الى انه لا بد ان يكون البيان مساويا للمبين في القوة وذهب ابو الحسين البصري الى انه يجوز ان يكون ادنى منه
قال في المحصول وهو الحق واختار ابن الحاجب انه لا بد ان يكون اقوى وهذا الذي اختاره لم يذكره الآمدي بل
اختار تفصيلا لم يذكره ايضا ابن الحاجب وهو انه ان كان المبين مجملا كفى في تعيين احد احتماليه ادنى ما يفيد
الترجيح وان كان عاما او مطلقا فلا بد ان يكون المخصص والمقيد في دلالته اقوى من دلالة العام على صور التخصيص
ومن دلالة المقيد على صور التقييد لانه ان كان مساويا لزم الوقف وان كان مرجوحا امتنع تقديمه على الراجح
واما مساواة البيان في الحكم فيأتي ان شاء الله تعالى في الكتاب الثاني في السنة قال الباب
الخامس في الناسخ والمنسوخ وفيه فصلان الاول في النسخ وهو بيان انتهاء حكم شرعي بطريق
شرعي متراخ عنه وقال القاضي رفع الحكم ورد بان الحادث ضد السابق فليس رفعه اولى من دفعه اقول
النسخ لغة يطلق على الازالة ومنه نسخت الشمس الظل وعلى النقل والتحويل ومنه نسخت الكتاب اي نقلته والمناسخات
لانتقال المال من وارث الى وارث وهل هو حقيقة في الازالة مجاز في النقل او بالعكس او مشترك بينهما فيه مذاهب
حكاها ابن الحاجب من غير ترجيح ورجح الامام الاول قال لان النقل اخص من الزوال فان النقل اعدام صفة
واحداث اخرى واما الزوال فمطلق الاعدام وكون اللفظ حقيقة في العام مجازا في الخاص اولى من العكس لتكثير
الفائدة واختلفوا في معناه الاصطلاحي ففسره القاضي برفع الحكم واختاره الآمدي وابن الحاجب ومعناه
ان خطاب الله تعالى تعلق بالفعل بحيث لولا طريان الناسخ لكان باقيا لكن الناسخ رفعه وفسره الاستاذ ببيان
انتهاء الحكم ومعناه ان الخطاب لا دوام له غاية في علم الله تعالى فانتهى عندها لذاته ثم حصل بعده حكم آخر لكن
المحصول والانتهاء في الحقيقة راجعان الى التعلق والتفسير بالبيان اختاره المصنف وهو مقتضى اختياره في
المحصول فانه ذكر في المسألة الثانية ان مقابله خطأ لكنه اختار في المعالم ان النسخ عبارة عن الانتهاء وحذف
لفظة البيان فقوله بيان كالجنس وقوله انتهاء خرج به بيان المجمل وقوله حكم شرعي دخل فيه الامر
وغيره ودخل فيه ايضا نسخ التلاوة دون الحكم لان في نسخها بيانا لانتهاء جواز قراءتها وخرج به بيان
انتهاء الحكم العقلي وهو البراءة الاصلية فان بيان انتهائها بايجاب شرعية العبادات ليس بنسخ لانه ليس بيانا
لحكم شرعي اذ الحكم الشرعي هو خطاب الله كما تقدم والبراءة الاصلية ليست كذلك وقوله بطريق

شرعي

بلغ

شرعي خرج به بيان انتهاء حكم شرعي بطريق عقلي كالموت والغفلة والجنون فلا يكون نسخا كما صرح به الامام هنا
وصرح في الكلام على التخصيص بالادلة المنفصلة بعكس ذلك فقال ان النسخ قد يكون بالعقل ومثل له بسقوط
فرض الغسل بسقوط الرجلين وانما قال بطريق شرعي ولم يقل بحكم شرعي لان النسخ قد يكون بغير بدل ودخل
في الطريق الفعل والتقرير والقول سواء كان من الله تعالى او من رسوله وقوله متراخ عنه خرج به البيان
المتصل بالحكم سواء كان مستقلا كقوله لا تقتلوا اهل الذمة عقب قوله اقتلوا المشركين او غير مستقل كالاستثناء
والشرط وغيرهما وايضا فلو لم يكن الناسخ متراخيا لكان الكلام متهافتا وفي الحد نظر من وجوه احدها ان
المنسوخ قد لا يكون حكما شرعيا بل خبرا كما سيأتي الثاني ان هذا الحد منطبق على قول العدل نسخ حكم كذا مع انه
ليس بنسخ الثالث اذا اختلفت الامة على قولين فان المكلف يتخير بينهما ثم اذا اجمعوا على احدهما فانه يتعين الاخذ
به وحينئذ فيصدق الحد المذكور مع ان الاجماع لا ينسخ ولا ينسخ به كما سيأتي ثم ان النسخ قبل وقت الفعل
داخل في حد الرفع وفي دخوله في حد المصنف نظر وكذلك التخصيص بالادلة السمعية المتراخية قوله وقال
القاضي رفع الحكم اي رفع حكم شرعي بطريق شرعي متراخ وقد تقدم معنى الرفع ورده الامام بوجوه كثيرة اختار
المصنف منها وجها واحدا وهو ان الحكم الحادث ضد السابق وليس رفع الحادث السابق باولى من دفع السابق
للحادث ورفعه ودفعه مصدران مضافان الى الفاعل والضميران عائدان على الاسمين المتقدمين وهما الحادث
والسابق الاول للاول والثاني للثاني ويجوز في الضميرين غير ذلك لكن مراعاة اضافة المصدر الى المفعول
فان قيل بل الحادث اقوى من الباقي لاجل حدوثه قلنا قال في المحصول لا نسلم فكما ان الشيء حال حدوثه
يمتنع عدمه فالباقي حال بقائه ايضا كذلك لان كلا من الحادث والباقي لكونه ممكنا يحتاج الى السبب ومع
السبب يمتنع عدمه فاذا امتنع العدم عليهما استويا في القوة فيمتنع الرجحان ولك ان تقول الحادث
اولى بالرفع ولولا ذلك لامتنع تأثير العلة التامة في معلولها وايضا فان القاضي لم يصرح بان الرافع هو
الحكم الحادث فقد يكون الرافع عنده هو الارادة قال وفيه مسائل الاولى انه واقع واحالته
اليهود لنا ان حكمه ان تبع المصالح فيتغير بتغيرها والا فله ان يفعل كيف شاء وان نبوة محمد صلى الله عليه وسلم
ثبتت بالدليل القاطع وقد نقل قوله تعالى ما ننسخ من آية وان آدم عليه السلام كان يزوج بناته من بنيه
والآن محرم قالوا الفعل الواحد لا يحسن ويقبح فالنسخ مبني على فاسد ومع هذا احتمال الحسن لواحد
وفي وقت ويقبح لآخر او في وقت آخر اقول النسخ جائز عقلا وواقع سمعا خلافا لبعض المسلمين
وافترقت اليهود على ثلاث فرق كما قال ابن برهان والآمدي وغيرهما فالشمعونية منعوه عقلا وسمعا
والعنانية منعوه سمعا فقط والعيسوية قالوا بجوازه ووقوعه وان محمدا لم ينسخ شريعة موسى بل بعث

بلغ

الى بني اسمعيل دون بني اسرايل وفي الكتاب والمعالم ان اليهود مطلقا احالته ولبيان ذلك قوله لنا اي
الدليل على ما قلناه من امكانه اوجه الاول وهو دليل على الجواز فقط ان حكم الله تعالى ان تبع المصالح كما هو مذهب
المعتزلة فلا يمتنع ان يتغير بتغيرها فانا نقطع بان المصلحة قد تتغير بحسب الاوقات كما تتغير بحسب الاشخاص
وان لم يتبعها فله ان يفعل كيف يشا ويحكم كيف يريد الثاني ان نبوة محمد صلى الله عليه وسلم ثبتت بالدليل القاطع تعالى صح
وهو المعجز وقد نقل لنا عن الله تعالى انه قال ما ننسخ من اية او ننسها اي نوخرها نات بخير منها او مثلها
وجه الدلالة ان الاستدلال بالقران متوقف على ثبوت نبوة محمد صلى الله عليه وسلم وفي كون نبوته ناسخة
لما قبلها او مخصصة قولان للعلما وحينئذ فنقول نبوته عليه السلام ان توقفت على النسخ فقد حصل المدعى
وان لم تتوقف عليه فالاية التي نقلها تدل على جواز النسخ قال الامام في تفسيره وهذا الاستدلال ضعيف
لان قوله تعالى ما ننسخ جملة شرطية معناها ان ننسخ نات وصدق الملازمة بين الشيئين لا يقتضي وقوع احدهما
ولا صحة وقوعه ومنه قوله تعالى لو كان فيهما الهة الاية واستدرك صاحب التحصيل على كلامه في المحصول بكلامه في
التفسير وقد يقال سبب النزول يدل على الوقوع فان سببه على ما نقله الزمخشري وغيره ان الكفار طعنوا
فقالوا ان محمدا يامر بالشي ثم ينهى عنه فانزل الله تعالى هذه الاية فان قيل محل الاية والاستدلال بها موقوف
على صحة النسخ فلو اثبتنا صحة النسخ بالاية لكان يلزم الدور قلنا لا نسلم بل الاستدلال بها متوقف على صحة
النبوة والدليل الثالث ولم يذكره في الحاصل ان ادم عليه السلام كان يزوج الاخ من الاخت اتفاقا
وهو الان محرم اتفاقا هكذا قرره الامام وفيه نظر من وجهين احدهما لا نسلم ان التزويج كان بوحي من الله
تعالى بل يجوز ان يكون بمقتضى الاباحة الاصلية ورفعها ليس بنسخ كما قدمناه الثاني ما ذكره في المحصول
وهو انه يجوز ان يكون قد شرع ذلك لادم عليه السلام ونهيه الى غاية معلومة وهو ظهور شريعة اخرى او كثرة النسل
او غير ذلك وقد تقدم ان هذا لا يكون نسخا ونقل الامدي وابن الحاجب وغيرهما عن التوراة ان ادم
الامر بالتزويج فعلى هذا يسقط الاعتراض الاول قوله قيل الفعل الواحد اي استدل المانع بان الامر بالشي
يقتضي ان يكون حسنا والنهي عنه يقتضي ان يكون قبيحا والفعل الواحد لا يكون حسنا قبيحا لاستحالة
اجتماع الضدين فلا يكون مامورا به منهيا عنه واجاب المصنف بان هذا مبني على فاسد وهو التحسين
والتقبيح العقلي فيكون ايضا فاسدا ومع هذا اي ومع تسليم هذه القاعدة فلا استحالة اذ يحتمل ان يحسن
الفعل لشخص ويقبح لشخص اخر او يحسن الفعل في وقت ويقبح في وقت اخر كما تقدم قال
الثانية يجوز نسخ بعض القران ومنع ابو مسلم الاصفهاني لنا ان قوله تعالى متاعا الى الحول نسخ بقوله تعالى
يتربصن بانفسهن اربعة اشهر وعشرا قال قد يعتد الحامل به قلنا لا بل بالحمل وخصوصية السنة لغو

وايضا

وايضا تقديم الصدقة على النجوى للرسول وجب بقوله تعالى يا ايها الذين امنوا اذا ناجيتم الرسول الاية ثم نسخ قال زال
لزوال سببه وهو التمييز بين المنافق وغيره قلنا زال كيف كان احتج بقوله تعالى لا ياتيه الباطل قلنا الضمير للمجموع
اقول لا يجوز نسخ جميع القران اتفاقا كما قاله في الحاصل واشار اليه المصنف في اخر المسئلة ويجوز نسخ بعضه
خلافا لابي مسلم الاصفهاني كما نقله عنه الامام واتباعه ونقل عنه الامدي واتباعه كابن الحاجب انه منع وقوع
النسخ مطلقا وابو مسلم هذا هو الملقب بالجاحظ كما قاله ابن التلمساني في شرح المعالم واسم ابيه على ما قاله في المحصول
بحر وفي المنتخب عمر وفي اللمع يحيى واستدل المصنف بوجهين احدهما ان الله تعالى امر التي يتوفى عنها زوجها
بالاعتداد حولا فقال تعالى والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا وصية لازواجهم متاعا الى الحول ثم نسخ
ذلك بقوله تعالى والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا يتربصن بانفسهن اربعة اشهر وعشرا اعترض
ابو مسلم فقال الاعتداد بالحول لم ينسخ بل خصص وذلك لان الحمل قد يمكث حولا وقد تعتد الحامل به والجواب
عنه انا لا نسلم ان الحامل تعتد بالسنة بل انما تعتد بوضع الحمل سوا حصل لسنة او اقل او اكثر وخصوصية
السنة لغو لا اعتبار به الثاني انه تعالى اوجب على من ناجى الرسول تقديم صدقة فقال تعالى يا ايها الذين
امنوا اذا ناجيتم الرسول فقدموا بين يدي نجواكم صدقة ثم نسخ بقوله تعالى فان لم تفعلوا وتاب الله عليكم الاية
قال ابو مسلم انما زال ذلك لزوال السبب لا للنسخ وهو التمييز بين المنافق وغيره اذ المؤمن يمتثل والمنافق
يخالف فلما حصل التمييز سقط الوجوب واجاب المصنف تبعا للحاصل بان المدعى زوال الوجوب
بعد ثبوته سوا كان لزوال سببه ام لم يكن لانه معنى النسخ وقد ثبت ذلك هنا وهذا الجواب مردود لامور
منها انه مناقض لما ذكره بعد ذلك فانه استدل على ان الاجماع لا ينسخ القياس بقوله واما القياس فلزواله
بزوال شرطه فاقتضى ان هذا ليس بنسخ الثاني ان ما زال بزوال علة يمكن عودها لا يقال فيه انه منسوخ
بل مشروعيته باقية حتى يعود عند عود العلة الثالث انه ان اراد التمييز للنبي صلى الله عليه وسلم فهو
باطل لانه كان يعلم اعيانهم حتى سماهم لصاحب سره حذيفة ابن اليمان كما دلت عليه الاحاديث وان
اراد التمييز للصحابة فدعوى زواله عنهم ممنوع بل استمر الى وفاة رسول الله صلى الله عليه وسلم واجاب
الامام بانه لو كان كما قال لكان كل من لم يتصدق يكون منافقا وهو باطل فقد روي انه لم يتصدق غير علي
رضي الله عنه وفيه نظر فان عدم الصدقة قد يكون لعدم النجوى قوله احتج اي احتج ابو مسلم على
المنع بقوله تعالى لا ياتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه فلو نسخ بعضه لتطرق اليه البطلان واجاب
المصنف تبعا للحاصل بان الضمير لمجموع القران ومجموع القران لا ينسخ اتفاقا واجاب في المحصول
بان المراد ان هذا الكتاب لم يتقدمه من كتب الله تعالى ما يبطله ولا ياتيه من بعده ما يبطله واجاب

بلغ ه

عبرها بان النسخ ابطال لا ابطال فان الباطل ضد الحق قال الثالثة يجوز نسخ الوجوب قبل العمل خلافا
للمعتزلة لنا ان ابراهيم امر بذبح ولده بدليل افعل ما تؤمر ان هذا لهو البلا المبين و فديناه بذبح عظيم فنسخ
قبله قيل تلك بنا على ظنه قلنا لا يخطئ ظنه قيل انه امتثل فانه قطع فوصل قلنا لو كان كذلك لم يحتج الى
الفدي قيل الواحد بالواحد في الواحد لا يومر وينهى قلنا يجوز للابتلا اقول نسخ الوجوب
قبل العمل جائز عندنا كما اذا قال الشارع صل بعد الغروب ركعتين ثم قال قبله لا تصل وخالف فيه المعتزلة وبعض
الفقها وتعبير المصنف بقوله قبل العمل يقتضي انه لا فرق في الخلاف بين الوقت وما قبله وما بعده فاما
قبل الوقت او بعد دخوله ولكن قبل مضي زمن يسعه فمسلم وفي معناه ايضا ما اذا لم يكن له وقت معين ولكن
امر به على الفور ثم نسخ قبل التمكن نعم في جريان الخلاف بعد الشروع نظر لاحتياج الى نقل واما الصورة
الثالثة وهي ما بعد خروج الوقت فليس بمحل الخلاف بل جزم ابن الحاجب بانه لا يجوز واقتضى كلامه
الاتفاق عليه وصرح في الاحكام واول المسئلة بالجواز وبانه لا خلاف فيه وهو الغالب في اذا اصرح بوجوب
القضا او قلنا الامر بالقضا يستلزمه واما الصورة الثالثة وهي ما اذا وقع النسخ في الوقت لكن بعد
التمكن من فعله فمقتضى كلام المصنف جريان الخلاف فيه ايضا وهو مقتضى كلام ابن الحاجب في اثنا الاستدلال
وليس كذلك فقد صرح الامدي في الاحكام في اثنا الاستدلال بان هذا جائز بلا خلاف وانما الخلاف
قبل التمكن وصرح به ايضا ابن برهان في الوجيز وامام الحرمين في البرهان فقال والغرض من المسئلة
انما اذا فرض ورود الامر بشي فهل يجوز ان ينسخ قبل ان يمضي من وقت اتصال الامر به زمن يسع
الفعل المامور به وعبارة المحصول والحاصل هل يجوز نسخ الشي قبل مجي الوقت وعبارة التحصيل
والاحكام وابن الحاجب قبل الوقت ثم ان المسئلة ليست خاصة بالوجوب بل عبره كذلك ايضا الاخرون
عبر في المحصول بالشي كما تقدم نقله عنه قوله لنا اي الدليل على الجواز ان ابراهيم عليه السلام امره الله تعالى
ان يذبح ولده ثم نسخ ذلك قبل الفعل وهذا الولد قال في المحصول انه اسمعيل وقال جماعة انه اسحق ورجحه
القرافي فاما كونه امر بالذبح فلثلاثة اوجه احدها قوله تعالى حكاية عن ولده يا ابت افعل ما تؤمر
الاية جوابا لقوله يا بني اني ارى في المنام اني اذبحك الثاني قوله تعالى حكاية عن ابراهيم ان هذا لهو البلا
المبين الثالث قوله تعالى وفديناه بذبح عظيم فلو لم يكن الذبح مامورا به لما كان فيه بلا ولم يحتج
الى الفدا واما كونه نسخ قبله فلانه لو لم ينسخ لذبح لكنه لم يذبح ولم يستدل عليه المصنف لوضوحه
اعترض الخصم بامرين احدهما وهو اعتراض على المقدمة الاولى انا لا نسلم انه كان مامورا بالذبح
وانما كان مامورا بالمقدمات فظن انه مامور به وتلك الامور التي يستكن بها من قوله افعل وقوله اني

هذا وحصول

هذا وحصول الفدا انما هو بنا على ظنه انه مامور واجاب المصنف تبعا للحاصل بان ظنون الانبيا مطابقة
ويستحيل فيها الخطا لا سيما في ارتكاب هذا الامر العظيم الثاني وهو اعتراض على المقدمة الثانية انا
لا نسلم ان الوجوب نسخ قبل الفعل فان ابراهيم قد امتثل ولكنه كان كلما قطع شيا وصله الله تعالى والجواب
انه لو كان كذلك لم يحتج الى الفدا فان الفدا ابدل والبدل انما يحتاج اليه اذا لم يوجد المبدل قوله قيل الواحد
اي عارضنا الخصم فاستدل بانه لو جاز ان يرد الامر بشي في وقت ثم يرد النهي عن فعله في ذلك الوقت لكان
الشخص الواحد بالفعل الواحد في الوقت الواحد مامورا به منهيا عنه وهو محال واجاب المصنف بانه انما يكون
محالا اذا كان الغرض حصول الفعل واما اذا كان المقصود هو ابتلا المامور اي اختباره وامتحانه فيجوز فان السيد
قد يقول لعبده اذهب غدا الى الموضع الفلاني راجلا وهو لا يريد الفعل بل يريد امتحانه ورياضته ثم يقول له لا تذهب
واجاب ابن الحاجب ايضا بان الامر والنهي لم يجتمعا في وقت واحد بل بورود النهي انقطع تعلق الامر كانقطاعه
بالموت قال الرابعة يجوز النسخ بلا بدل او ببدل اثقل منه كنسخ وجوب تقديم الصدقة على النجوى والكف
عن الكفار بالقتال استدل بقوله تعالى نات بخير منها قلنا ربما يكون عدم الحكم او الاثقل خيرا الخامسة
ينسخ الحكم دون التلاوة مثل قوله تعالى متاعا الى الحول الاية وبالعكس مثل ما نقل الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما ونسخهما
معا كما روي عن عائشة رضي الله عنها انها قالت كان فيما انزل عشر رضعات فنسخن بخمس السادسة يجوز نسخ
الخبر المستقبل خلافا لابي هاشم لنا انه يحتمل ان يقال لاعاقبن الزاني ابدا ثم يقال اردت سنة قيل يوهم الكذب
قلنا ونسخ الامر يوهم البدا اقول ذهب الشافعي الى ان النسخ لا بد له من بدل فقال في الرسالة ما نصه
وليس ينسخ فرض ابدا الا اثبت مكانه فرض هذا لفظه بحروفه وذهب ايضا على ما حكاه ابن برهان في
الوجيز والاوسط الى انه لا يجوز النسخ الى بدل هو اثقل من المنسوخ وذهب الجمهور ومنهم الامام والامدي واتباعهما
الى جواز الامرين اما الاول فلان تقديم الصدقة على نجوى الرسول كان واجبا ثم نسخ بلا بدل واما الثاني فلان الكف
عن الكفار كان واجبا اي كان قتالهم حراما لقوله تعالى ودع اذاهم ولكم دينكم ثم نسخ بايجاب القتال مع التشديد
فيه كثبات الواحد الى العشرة وذلك اثقل من الكف واستدل الخصم على منعهما بقوله تعالى ما ننسخ من اية
او ننسها نات بخير منها او مثلها دلت الاية على انه لا بد من الاتيان بحكم هو خير من المنسوخ او مثله
فدل على المدعى اما الاول فواضح واما الثاني فلان الاثقل والاشق لا يكون خيرا للمكلف وجوابه ان عدم
الحكم قد يكون خيرا للمكلف من اثباته في ذلك الوقت لمصلحة وقد يكون ايضا الاثقل خيرا باعتبار زيادة
الثواب واجاب في المحصول ايضا بان نسخ الاية معناه نسخ لفظها ولهذا قال نات بخير منها او مثلها
قال ابن الحاجب ولئن سلمنا فلو لا الاية انه لم يقع فاين نفي الجواز المسئلة الخامسة يجوز نسخ

بلغ ه

الحكم دون التلاوة كنسخ الاعتداد بالحول من قوله تعالى متاعا الى الحول وبالعكس كما روى الشافعي والترمذي وغيرهما
عن عمر انه قال مما انزل الله تعالى في كتابه الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما البتة وذكر البخاري ومسلم قريبا منه
ايضا والمراد بالشيخ والشيخة هو المحصن والمحصنة ويجوز نسخهما معا كما روى مسلم عن عائشة انها قالت كان
فيما انزل من القران عشر رضعات معلومات يحرمن فنسخن بخمس والاستدلال لا يتم بما نقله المصنف عن
عائشة وهو مطلق الانزال بل لا بد ان ينضم اليه كونه من القران كما قررناه لان السنة ايضا منزلة **المسألة السادسة** ٥
لا نزاع في نسخ تلاوة الخبر ونسخ تكليفنا بالاخبار به قال الآمدي الا اذا كان نسخه يوجب الاخبار بنقيضه
وهو مما لا يحتمل التغيير كحدوث العالم فان المعتزلة منعته لان التكليف بالكذب قبيح عقلا وعندنا انه يجوز
واما نسخ مدلول الخبر اي اخراج بعض الازمنة الداخلة فيه لا رفعه بالكلية كما نبه عليه في المحصول فهي مسألة
الكتاب وحاصلها انه ان كان مما لا يتغير فلا يجوز اتفاقا كما قاله الامام والآمدي ولم يستثنه المصنف واما
الذي يتغير فقال الامام والآمدي يجوز نسخه مطلقا اي سواء كان ماضيا او مستقبلا او وعدا او وعيدا
وقال ابن الحاجب لا يجوز مطلقا ونقله في المحصول عن اكثر المتقدمين وفي الكتاب والحاصل عن ابي هاشم فقط وقال
المصنف ان كان مدلوله مستقبلا جاز والا فلا وهذا المذهب نقله الآمدي ولم ينقله الامام ولا ابن الحاجب
ثم محل الخلاف كما قال ابن برهان في الوجيز اذا لم يكن الخبر معناه الامر فان كان كقوله تعالى لا يمسه الا المطهرون
جاز بلا خلاف وتبعه عليه ابن الحاجب وصرح في المحصول وغيره بان الخلاف يجري فيه وان تضمن حكما شرعيا
ثم استدل المصنف على مذهبه بانه يصح عقلا ان يقال لاعاقبن الزاني ابدا ثم يقال اردت سنة واحدة ولا معنى
للنسخ الا ذلك فان النسخ اخراج بعض الزمان وهو موجود هنا استدل المانع بان نسخه يوهم الكذب
لان المتبادر منه الى فهم السامع انما هو استيعاب المدة المخبر بها وايهام القبيح قبيح وجوابه ان نسخ
الامر ايضا يوهم البداء وهو ظهور الشيء بعد خفائه فلو امتنع نسخ ذلك للايهام لامتنع هذا ايضا
قال الفصل الثاني في الناسخ والمنسوخ وفيه مسائل الاولى الاكثر على جواز نسخ
الكتاب بالسنة كنسخ الجلد في حق المحصن وبالعكس كنسخ القبلة وللشافعي رضي الله عنه قول خلافهما
دليله في الاول قوله تعالى نات بخير منها ورد بان السنة وحي ايضا وفيهما قوله تعالى لتبين للناس واجيب
في الاول بان النسخ بيان وعورض الثاني بقوله تبيانا **اقول** المراد بالناسخ والمنسوخ بيان
ما ينسخ وما ينسخ به من الادلة واعلم انه يجوز نسخ الكتاب بالكتاب والسنة المتواترة بمثلها والآحاد
بمثله واما نسخ الكتاب بالسنة ونسخ السنة بالكتاب فالاكثرون على الجواز ونص الشافعي في الرسالة
على امتناعهما وهو مقتضى ما في المحصول في النقل عنه فانه نقل عدم الجواز في نسخ السنة بالقران فيؤخذ منه العكس

بلغ

بلغ مقابلة على النسخة التي قوبلت على نسخة المؤلف

بطريق

الخامس عشر

بطريق الاولى ونقل عنه امام الحرمين والآمدي وابن الحاجب قولين في نسخ السنة بالكتاب والجزم
بامتناع العكس وكلام المصنف مشعر بان له في المسألتين قولين وهو غير معروف فان جوزنا فيشترط في السنة
اذا كانت ناسخة ان تكون متواترة وقد اوضحه المصنف في المسألة الآتية ولذلك اهمله هنا ثم استدل المصنف
على كون السنة المتواترة ناسخة للكتاب بان النبي صلى الله عليه وسلم رجم المحصن مع ان آية الجلد شاملة له
وفيه نظر من وجوه احدها لا نسلم انه متواتر وثانيها ان هذا تخصيص لا نسخ وقد ذكره المصنف بعينه
مثالا لتخصيص الكتاب بالسنة وثالثها ان الرجم ثابت بالقران المنسوخ التلاوة وهو الشيخ والشيخة
المتقدم ذكره واستدل ايضا على كون الكتاب ناسخا للسنة بان التوجه الى بيت المقدس كان ثابتا بالسنة
وليس في القران ما يدل عليه ثم انه نسخ بقوله تعالى فول وجهك شطر المسجد الحرام ولك ان تقول
القاعدة ان بيان المجمل يعد انه مراد منه والا لم يكن بيانا له فيكون توجه النبي صلى الله عليه وسلم
الى بيت المقدس مرادا من قوله تعالى واقيموا الصلاة لكونه بيانا له فيكون ثابتا بالكتاب **قوله** دليله
في الاول اي استدل الشافعي على امتناع نسخ الكتاب بالسنة بقوله تعالى ما ننسخ من آية او ننسها
نات بخير منها او مثلها فانه يدل على ان الآتي بالخير او المثل هو الله تعالى لرجوع الضمير اليه وذلك لا يكون
الا اذا كان الناسخ هو القران وايضا قال تعالى الم تعلم ان الله على كل شيء قدير فاشعر ان الآتي بالخير
او المثل هو المختص بكمال القدرة فلا يكون النسخ بالسنة فان الآتي بها هو الرسول وايضا فانه يقتضي
ان البدل يكون خيرا من الآية المنسوخة او مثلها والسنة ليست كذلك وجوابه ان السنة حاصلة
بالوحي ايضا لقوله تعالى وما ينطق عن الهوى الآية فالآتي بها هو الله تعالى واما الخير او المثل فالمراد بهما الا
في التكليف والانفع في الثواب **قوله** وفيهما اي ودليل الشافعي في كل من المسألتين وهما نسخ الكتاب بالسنة
وبالعكس قوله تعالى وانزلنا اليك الذكر لتبين للناس فاما نسخ الكتاب بالسنة فلان الآية دالة على ان
السنة تبين جميع القران لان ما من قوله تعالى ما نزل اليهم عامة فلو كانت السنة ناسخة لم تكن مبينة بل
رافعة واما العكس فلانه قد تقرر ان السنة مبينة للكتاب فلو جاز نسخها بالكتاب لكان مبينا لها لان
النسخ بيان لانتهاء الحكم وذلك دور فيلزم ان الآية دالة على الحكمين ثم اجاب المصنف عن الاول بانا
لا نسلم ان النسخ مناف للبيان بل هو عينه فانه بيان لانتهاء الحكم واجاب عن الثاني بقوله تعالى في صفة القران
تبيانا لكل شيء فانه يقتضي ان يكون الكتاب بيانا للسنة كما ان قوله تعالى لتبين يقتضي ان تكون السنة
مبينة للكتاب فلما تعارضا سقط الاستدلال بهما والاولى في الجواب ان يقال الاستدلال بقوله
تعالى لتبين للناس على الحكمين معا لا يستقيم لان البيان ان لم يكن منافيا للنسخ فلا يصح الاستدلال به

بلغ مقابلة بحمد الله

صح

بلغ ه

على امتناع نسخ الكتاب بالسنة وان كان منافيا فلا يتجه الاستدلال به على العكس **قال** الثانية
لا ينسخ المتواتر بالآحاد لان القاطع لا يدفع بالظن قيل قل لا اجد فيما اوحي الي محرما منسوخ بما روي انه
عليه السلام نهى عن اكل كل ذي ناب من السباع قلنا لا اجد للحال ولا نسخ فيه **اقول** نسخ المتواتر بالآحاد
جائز عقلا واختلفوا في وقوعه على مذهبين كما صرح به الآمدي في الاحكام ومنتهى السول وعبر بقوله
اتفقوا وفي المحصول ومختصراته نحوه ايضا فانهم جزموا بالجواز وترددوا في الوقوع وعبارة المصنف
وابن الحاجب توهم ان الخلاف في الجواز واستدلا على المنع بان المتواتر مقطوع به وخبر الواحد مظنون والقطعي
لا يدفع بالظني وهو انما يستقيم على امتناعه ولذلك لم يذكره الامام ولا مختصرو كلامه نعم صرح ابن برهان
في الوجيز بما ابهمه كلامهما فقال وقال قوم هو مستحيل من جهة العقل ثم استدل على تعيين ما استدلا به فاما ان يكونا
قد اطلعا على هذا ثم اختاراه وفيه بعد واما ان يحمل كلامهما على انا لا نحكم بالنسخ عند التعارض بل نعمل بالمتواتر
وان تقدم لقوته ودليل **المصنف** ضعيف لوجهين احدهما ما قاله ابن برهان ان المقطوع به انما هو اصل
الحكم لا دوامه والنسخ يرد على الثاني لا على الاول **الثاني** انه لا يطرد لان اخراج بعض افراد العام بعد العمل
به نسخ لا تخصيص كما تقرر ودلالة العام على افراده ظنية وان كان متنه مقطوعا به والخاص بالعكس فتعادلا
واستدل الخصم بقوله تعالى قل لا اجد فيما اوحي الي محرما على طاعم يطعمه الا ان يكون ميتة الى اخرها فيقتضي حصر التحريم
في المذكور في الآية وقد نسخ ذلك بما روي بالآحاد ان النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن اكل كل ذي ناب من السباع
ومخلب من الطير واذا ثبت نسخ الكتاب بالآحاد فنسخ السنة المتواترة به اولى **واجاب** المصنف بان الآية
ليست منسوخة وذلك لانها دلت على ان الرسول عليه السلام كان مامورا بان يقول لهم لا اجد في الوحي
الحاصل غير المحرمات المذكورة ولهذا قال اوحي بلفظ الماضي فبقي ما عدا الاشياء المذكورة في الآية على الاباحة
الاصلية وحينئذ فيكون النهي عن اكل كل ذي الناب والمخلب رفعا لها وهو ليس بنسخ وسقط بان يكون
الآية متناولة للاستقبال ايضا فالحديث مخصص لا ناسخ **قال** الثالثة الاجماع لا ينسخ لان
النص يتقدمه ولا ينعقد الاجماع بخلافه ولا القياس بخلاف الاجماع ولا ينسخ به اما النص والاجماع
فظاهران واما القياس فلزوال شرطه والقياس انما ينسخ بقياس اجلى منه **اقول** اختلفوا
في نسخ الاجماع والنسخ به على مذهبين حكاهما الآمدي وغيره والمختار عنده وعند الامام واتباعهما كابن
الحاجب والمصنف المنع فاما كونه لا ينسخ فلان النسخ انما يكون بنص من الكتاب والسنة او باجماع
آخر او قياس والكل باطل اما الاول وهو النص فلانه يتقدم على الاجماع اذ جميع النصوص متلقاة من
النبي صلى الله عليه وسلم والاجماع لا ينعقد في زمانه عليه السلام لانه ان لم يوافقهم لم ينعقد وان وافقهم

كان قوله

[illegible]

كان قوله هو الحجة لاستقلاله بافادة الحكم فثبت ان النص متقدم على الاجماع وحينئذ فيستحيل ان يكون ناسخا
واما الثاني وهو الاجماع فلاستحالة انعقاده على خلاف اجماع آخر اذ لو انعقد لكان احد الاجماعين
خطأ لوقوعه على خلاف الدليل والى هذا اشار بقوله ولا ينعقد الاجماع وهو بالواو لا بالفاء فافهمه
واما الثالث وهو القياس فلانه لا ينعقد على خلاف الاجماع كما ستعرفه في بابه ان شاء الله تعالى
قوله ولا ينسخ به يعني ان الاجماع لا يكون ايضا ناسخا لغيره لان المنسوخ به اما النص او الاجماع او القياس
والكل باطل اما النص فلاستحالة انعقاد الاجماع على خلافه كما ذكرناه واما الاجماع فلما ذكرناه ايضا من امتناع
انعقاده على خلاف اجماع آخر ولما كان سبب امتناعهما معلوما مما تقدم عبر بقوله اما النص والاجماع
فظاهران واما القياس فلان شرط صحته ان لا يخالف الاجماع فاذا انعقد الاجماع على خلافه زال
القياس لزوال شرطه وزوال المشروط لزوال الشرط لا يسمى نسخا وفي هذا الجواب شيء تقدم في الرد على ابي
مسلم **فان قيل** هذا بعينه يلزمكم في النصوص فان من شرط اعتبارها في الاحكام ان لا يظهر عليها الناسخ
فاذا ظهر زالت لزوال شرطها وحينئذ فلا نسخ **وجوابه** ان النص في نفسه صحيح سواء ظهر الناسخ ام لا
بخلاف القياس **قوله** والقياس انما ينسخ بقياس اجلى منه اي اوضح واظهر كما اذا نص الشارع مثلا
على تحريم بيع البر بالبر متفاضلا لمعنى فعديناه الى السفرجل مثلا لمعنى ثم نص ايضا على اباحة التفاضل في الموز
وكان مشتملا على معنى اقوى من المعنى الاول يقتضي الحاق السفرجل به فان القياس الثاني يكون ناسخا للقياس
الاول ويعرف الاقوى بوجوه مذكورة في الكتاب في ترجيح الاقيسة وهذا التقرير اعتمده وانما حصر
المصنف ناسخ القياس في القياس الاجلى لان غيره اما نص واما اجماع واما قياس مساو للاول واما
قياس اخفى منه ويمتنع نسخه بالكل اما الاول والثاني فلزوال القياس بزوال شرطه كما تقدم واما
الثالث فلامتناع الترجيح من غير مرجح واما الرابع فلاستلزامه تقديم المرجوح على الراجح وقد تحرر
من كلام المصنف ان الناسخ قد يكون ناسخا وقد يكون منسوخا لكنه لا ينسخ به الا قياس اجلى
منه كما لا ينسخه الا قياس اجلى والذي قاله هو الصواب **وقال** في المحصول يجوز نسخه في زمن الرسول
بسائر الادلة من النص والاجماع والقياس الاقوى قال واما بعد وفاته فهو وان ارتفع في المعنى فليس
بنسخ كما قدمناه والذي قاله سهو فانه قد نص قبل ذلك بقليل على ان الاجماع لا ينعقد في زمن الرسول
وعلى انه يمتنع نسخ القياس به لا جرم انه لم يذكر المسئلة في المنتخب وقال صاحب الحاصل ان هذا الكلام
مشكل وصاحب التحصيل ان فيه نظرا ولم يبينا وجه الاشكال وقد تفطن المصنف للمشكل منه
فحرره وحكى الآمدي في نسخ القياس عن بعضهم المنع مطلقا وعن بعضهم الجواز مطلقا لكن في حياته عليه

السلام ثم اختار تفصيلا فقال ان كانت العلة منصوصة فهي في معنى النص فيمكن نسخ حكمه بنص او بقياس في
معناه وان كانت مستنبطة فان الدليل المعارض لها وان كان معدما لكنه ليس بنسخ واما النسخ به فحكى فيه
اقوالا ثالثها الفرق بين الجلي والخفي ثم قال والمختار ان العلة ان كانت منصوصة فهي في معنى النص في جواز
النسخ بالقياس المشتمل عليها وان لم تكن منصوصة فان كان القياس قطعيا كقياس الامة على العبد في التقويم
فانه يكون ايضا رافعا لما قبله من الادلة لكنه لا يكون نسخا وان كان ظنيا فلا يكون نسخا ايضا وذكر ابن الحاجب
في المسلمين نحوا مما ذكره **قال** الرابعة نسخ الاصل يستلزم نسخ الفحوى وبالعكس لان نفي اللازم بلغ ...
يستلزم نفي ملزومه والفحوى يكون ناسخا **اقول** فحوى الخطاب هو مفهوم الموافقة كما تقدم فاذا
نسخ اصل الفحوى كتحريم التافيف فهل يستلزم ذلك نسخ الفحوى ~~ذلك نسخ الفحوى~~ كتحريم الضرب وكذلك
العكس اختلفوا فيهما على مذاهب حكاها ابن الحاجب ثالثها وهو المختار عنده ان نسخ الاصل لا يستلزم نسخ
الفحوى بخلاف العكس وقال الامدي في الاحكام المختار انه ان جعلنا الفحوى من باب القياس فيكون رفع الاصل
مستلزما لرفع الفحوى بخلاف العكس وان جعلناه من باب النص فقال اعني الامدي لكن في منتهى السول ان
المختار انه لا يلزم من رفع احدهما رفع الاخر وذكر في الاحكام نحوه ايضا وجزم في المحصول بان نسخ الاصل يستلزم
نسخ الفحوى واما عكسه فنقله عن ابي الحسين ولم يرده وجزم المصنف بالامرين واستدل على الثاني
وهو ان نسخ الفحوى يستلزم نسخ الاصل بان الفحوى لازم للاصل ونفي اللازم يستلزم نفي الملزوم واما
الاول فلم يستدل عليه وقد استدل عليه الامام بان الفحوى تابع للاصل ورفع المتبوع مستلزم لرفع التابع
واجاب الامدي وابن الحاجب بان دلالة الفحوى تابعة لدلالة المنطوق على حكمه وليست تابعة لحكمه
ودلالة المنطوق باقية بعد النسخ ايضا فما هو اصل ليس بمرتفع وما هو مرتفع ليس باصل **قوله** والفحوى
يكون ناسخا اي بالاتفاق كما قاله في المحصول قال لان دلالته ان كانت لفظية فلا كلام وان كانت عقلية فهي يقينيه
فمقتضى النسخ لا محالة وفيما قاله نظر لان الناسخ يجب ان يكون طريقا شرعيا لا عقليا كما تقدم واعلم
ان الراجح عند المصنف ان دلالة الفحوى من باب القياس كما ستعرفه وقد تقدم قريبا من كلامه ان القياس
انما يكون ناسخا للقياس اجلى اخفى منه فيكون الفحوى كذلك فافهمه **قال** الخامسة زيادة
صلاة ليست بنسخ قيل تغير الوسط قلنا وكذا زيادة العبادة اما زيادة ركعة ونحوها فكذلك عند
الشافعي ونسخ عند الحنفية وفرق قوم بين ما نفاه المفهوم وبين ما لم ينفه والقاضي عبد الجبار بين
ما يغير اعتداد الاصل وبين ما لا يغيره وقال البصري ان نفى ما ثبت شرعا كان نسخا والا فلا فزيادة
ركعة على الركعتين نسخ لا ستعقابها التشهد وزيادة التغريب على الجلد ليس بنسخ **اقول**

زيادة صلاة على الصلوات الخمس ليست بنسخ لشيء وقال بعض اهل العراق زيادتها تغير الوسطى اي تجعل
ما كان وسطا غير وسط فيكون نسخا للامر بالمحافظة على الوسطى في قوله تعالى حافظوا على الصلوات
والصلاة الوسطى واجيب عنه بان كون الشيء وسطا او اخرا امر حقيقي لا حكم شرعي فلا يكون رفعه نسخا
والا لزم ان يكون زيادة العبادة المستقلة نسخا ايضا لانها تجعل العبادة الاخيرة غير اخيرة وليس
كذلك بالاتفاق كما قاله في المحصول وفي الجواب نظر لانه انما يلزم ذلك ان لو امرنا بالمحافظة على الاخيرة
فان قيل فما الفايدة في كونه يسمى نسخا ام لا **قلنا** فايدته في اثبات الزيادة بخبر الواحد اذا كان الاصل
متواترا اما زيادة شيء لا يستقل كركعة او سجود او شرط او صفة فاختلفوا فيه فقالت الشافعية ليس
بنسخ واختاره في المعالم وقالت الحنفية يكون نسخا وقال قوم ينظر في الزيادة فان نفاه مفهوم الاول كان نسخا
كما لو قال في الغنم المعلوفة الزكاة بعد ان قال في الغنم السائمة الزكاة وان لم يكن نفيه فلا يكون نسخا كزيادة
التغريب على الجلد وعشرين سوطا على حد القذف ووصف الرقبة بالايمان بعد اطلاقها وقال القاضي
عبد الجبار ان كان الزايد مخرجا للاصل عن الاعتداد به اي موجبا لاستينافه لو فعل وحده كما كان يفعل
اولا فانه يكون نسخا كزيادة ركعة او ركوع او سجود وان لم يكن كذلك بل فعله معتد به دون الزايد وانما
يلزم ضمه اليه فلا يكون نسخا كزيادة التغريب على الجلد والعشرين على الحد هكذا نقله الامام والامدي عن عبد
الجبار حكما وتمثيلا الا ان الامدي زاد على هذا انه يقول ان التخيير في ثلاث خصال بعد التخيير في خصلتين
يكون نسخا ايضا وهو وارد على المصنف والامام ونقل ابن الحاجب عنه ان زيادة الاسواط على حد القذف
يكون نسخا وهو سهو وقال ابو الحسين البصري ان كان الزايد رافعا الحكم ثابت بدليل شرعي كان نسخا سوا
كان ثبوته بالمنطوق او بالمفهوم وجعلناه حجة كما صرح به الامدي والامام في اثناء المسلة وان كان رافعا
لما ثبت بدليل عقلي اي البراة الاصلية فلا قال في المحصول وهذا التفصيل احسن من غيره وقال الامدي
وابن الحاجب انه المختار وما قالاه في المفهوم مبني على ان تقرير النفي الاصلي حكم شرعي وفيه بحث ثم مثل
المصنف لهذا المذهب لمثالين الاول للقسم الاول منه والثاني للقسم الثاني فقال ان زيادة ركعة على
ركعتين يكون نسخا لانها رفعت حكما شرعيا وهو وجوب التشهد عقب الركعتين وزيادة التغريب
على الجلد ليس بنسخ لان عدم التغريب كان ثابتا بمقتضى البراة الاصلية ونقل في الاحكام عن صاحب
هذا التفصيل وهو ابو الحسين البصري ان المثالين جميعا ليسا بنسخ اما الثاني فواضح واما الاول فلان
التشهد انما محله اخر الصلاة لا بعد الركعتين بخصوصهما وكلام المصنف يوهم ان التمثيل من تتمة كلام
ابي الحسين وليس كذلك فاحتنبه وخالف ابن الحاجب فجعلهما معا من باب النسخ فالامام الزيادة فيهما

كانت حراما لم يزل والمذكور في المحصول والاحكام هو ما ذكره المصنف تفصيلا وتعليلا واجابا عن التحريم
بانه مستند الى البراءة الاصلية ولو خيّر الله تعالى بين المسح والغسل بعد ايجاب الغسل او في خصال ثلاث
بعد التخيير في خصلتين فقال الامام لا يكون نسخا واختلف كلام الامدي فقال في الاحكام ان هذا هو الحق
وقال في منتهى السول ان الاول نسخ دون الثاني وصرح ابن الحاجب ايضا بان الاول نسخ ولم يصرح بحكم الثاني

التوضيح بلغ هـ

قال خاتمة النسخ يعرف بالتاريخ فلو قال الراوي هذا سابق قبل الخلاف ما لو قال
منسوخ لجواز ان يقول عن اجتهاد وكما يراه **اقول** مقصود المصنف من هذا بيان الطرق التي يعرف
بها كون الشيء ناسخا ومنسوخا ولما كان ذلك متعلقا بجميع انواع النسخ ذكره اخرا وسماه خاتمة وحاصله
ان النسخ قد يعرف بتنصيص الشارع عليه ولم يتعرض له المصنف لوضوحه وقد يعرف بالتاريخ فاذا
علمنا بطريق ما ان احد الدليلين المتنافيين متاخر عن الاخر كان ناسخا له فلو قال الراوي هذه الاية نزلت
قبل تلك او هذا الحديث سابق على ذاك قبلناه وان كان قبوله يقتضي نسخ المتواتر بالاحاد لان النسخ
حصل بطريق التبع اما لو قال هذا منسوخ فانه لا يقبل لاحتمال ان يقوله عن اجتهاد ونحن لا نرى ما يراه وفي
المحصول عن الكرخي ان الراوي ان لم يعين الناسخ وجب الاخذ بقوله لانه لولا ظهور النسخ فيه لم يطلقه

فروع حكاها ابن الحاجب **احدها** اذا قال نقلوا هذا ابدا جاز نسخه عند الجمهور **الثاني**
نقصان جزء العبادة كالركعة او شرطها كالوضوء نسخ لذلك الجزء والشرط اتفاقا وليس بنسخ للعبادة
لان وجوبها باق بالاجماع وقيل نسخ لها لانه ثبت تحريمها بغير طهارة وبغير الركعة ثم ثبت جوازها او
وجوبها بغيرها وقيل ان كان جزءا نسخها وان كان شرطا فلا **الثالث** اذا نسخ حكم المقيس عليه
كان ذلك نسخا لحكم المقيس على المختار **الرابع** اتفقوا على ان الناسخ لا يثبت حكمه قبل ان يبلغه جبريل
الى النبي صلى الله عليه وسلم واختلفوا في ثبوت حكمه بعد وصوله الى النبي صلى الله عليه وسلم وقبل تبليغه
النبيا والمختار انه لا يثبت **الخامس** المختار جواز نسخ وجوب معرفة الله تعالى وتحريم الكفر وغيره خلافا
للمعتزلة والمختار ايضا جواز نسخ جميع التكاليف خلافا للغزالي لان المنسوخ لا ينفك عن
وجوب معرفة النسخ ومعرفة الناسخ وهو الله تعالى وجوابه ان نقول على تقدير تسليم اللزوم
يجوز ان يعلمها او ينقطع التكليف بعد معرفتهما بهما وبغيرهما والفرعان الاولان مذكوران في المحصول
ايضا **قال** **الكتاب الثاني في السنة**

بلغ هـ

وهو قول الرسول صلى الله عليه وسلم او فعله وقد سبق مباحث القول والكلام في الافعال وطرق
ثبوتها وذلك في بابين **الباب الاول** في افعاله وفيه مسائل الاولى

ان الانبيا

ان الانبيا معصومون لا يصدر عنهم ذنب الا الصغائر سهوا والتقرير مذكور في كتاب المصباح
اقول السنة لغة هي العادة والطريقة قال الله تعالى قد خلت من قبلكم سنن فسيروا في
الارض اي طرق وفي الاصطلاح تطلق على ما يقابل الفرض من العبادات وعلى ما صدر من النبي
صلى الله عليه وسلم من الافعال والاقوال التي ليست للاعجاز وهذا هو المراد هنا ولما كان التقرير
عبارة عن الكف عن الانكار والكف فعل كما تقدم استغنى المصنف به عنه اي عن التقرير بالفعل واما اتى
بالواو الدالة على التقسيم للاعلام بان كلا من القول والفعل يصدق عليه اسم السنة وقد سبق مباحث القول
بانواعها من الامر والنهي والعام والخاص وغيرها والكلام الان في الافعال وفي الطرق التي تثبت الافعال
بها وهي الاخبار وجعل المصنف ذلك في بابين الاول في الافعال والثاني في الاخبار وقدم الكلام في الاخبار على
الكلام في الاجماع وان كان في مختصر الاصلية الحاصل والمحصول بالا يتخلل بين افعاله عليه السلام وبين طرق
ثبوتها مباحث اجنبية وذكر في الباب الاول خمس مسائل **الاولى** في عصمة الانبيا عليهم السلام وهي مقدمة
لما بعدها لان الاستدلال بافعالهم متوقف على عصمتهم فنقول اختلفوا في عصمتهم قبل النبوة فقال
الامدي الحق وهو ما ذهب اليه القاضي ابو بكر واكثر اصحابنا انه لا يمتنع عنهم ذنب سواء كان كبيرا ام غيره
واما بعد النبوة فقد اجمعوا كما قال الامدي في عصمتهم من تعمد الكذب في الاحكام قال فان كان غلطا فالاشبه
الجواز واجمعوا ايضا الا بعض المبتدعة على عصمتهم من تعمد الكبائر وتعمد الصغائر الدالة على الخسة كسرقة
كسرة وما عدا ذلك فقد اختلفوا فيه على اقوال **احدها** انهم معصومون من الكبائر عمدا وسهوا ومن
الصغائر عمدا لا سهوا وبه جزم المصنف واختاره صاحب الحاصل **والثاني** انهم معصومون عن تعمد
الذنب مطلقا دون سهوه سواء كان صغيرا ام كبيرا لكن يشترط ان يتذكروه وينبهوا غيرهم عليه وهو
مقتضى كلام المحصول والمنتخب **والثالث** وهي طريقة الامدي انهم معصومون عن الكبائر فقط قال نعم
واما صدور الكبيرة لنسيان او تاويل خطا فقد اتفق الكل على جوازه سوى الرافضة واما الصغيرة
فقد اتفق اكثر اصحابنا واكثر المعتزلة على جوازه عمدا وسهوا هذا كلامه في الاحكام ومنتهى السول وهو
مقتضى كلام ابن الحاجب ايضا قال والعصمة ثابتة بالسمع عند الاكثرين خلافا للمعتزلة حيث قالوا انها ثابتة
بالعقل ايضا وهذه المسالة من علم الكلام فلذلك احال المصنف تقريرها على كتابه المسمى بالمصباح

بلغ هـ

قال **الثانية** فعله المجرد يدل على الاباحة عند مالك والندب عند الشافعي والوجوب عند
ابن سريج وابي سعيد الاصطخري وابن خيران وتوقف الصيرفي وهو المختار لاحتمالها واحتمال
ان يكون من خصائصه **اقول** فعل النبي صلى الله عليه وسلم ان كان من الافعال الجبلية كالقيام

والقعود والأكل والشرب ونحوها فلا نزاع في كونها على الإباحة بالنسبة إليه وإلى أمته كما قاله الآمدي
وتركه المصنف لوضوحه وما سوى ذلك إن ثبت كونه من خصائصه فواضح أيضاً وإن لم يثبت ذلك وكان
بياناً لمجمل فحكمه في الإيجاب وغيره حكم الذي بيّنه كما سيأتي في كلام المصنف ولذلك أهمله هنا وإن لم يكن
بياناً وعلمنا صفته بالنسبة إلى النبي صلى الله عليه وسلم من الوجوب والندب والإباحة إما بنصه أو بقرينة
الامتثال أو غير ذلك فحكم أمته كحكمه كما نقله الإمام عن جمهور الفقهاء والمعتزلة ونقله الآمدي عن جمهور الفقهاء
والمتكلمين واختاره ويعبر عن هذا المذهب بأن التأسي واجب أي يجب علينا فعله إن كان واجباً واعتقاد
ندبيته أو إباحته إن كان مندوباً أو مباحاً وقيل لا يكون حكماً كحكمه مطلقاً وقيل إن كان عبادة وجب
التأسي وإلا فلا وإن لم نعلم صفته نظر إن ظهر فيه قصد القربة فإنه يدل على الندب عند الإمام وأتباعه
ومنهم المصنف وقد صرحوا به في المسألة الثالثة وعبّر عنه المصنف هناك بقوله والندب بقصد القربة
مجرداً وقيل إنه للوجوب ونقله القرافي عن مالك وقيل بالتوقف وإما إذا لم يظهر فيه قصد القربة ففيه
أربعة مذاهب وهذا القسم هو الذي تكلم فيه المصنف واحترز عن جميع ما تقدم بقوله فعله المجرد
فقال مالك يدل على إباحة ذلك الشيء وجزم به الإمام في الكلام على جهة الفعل وستقف عليه بعد هذه المسألة
إن شاء الله تعالى وقال الشافعي يدل على الندب وقال ابن سريج وأبو سعيد الإصطخري وابن خيران
الشافعيون يدل على الوجوب واختاره الإمام في المعالم وقال أبو بكر الصيرفي لا يدل على شيء من
الأحكام بالتعيين لاحتمال هذه الأمور الثلاث واحتمال أن يكون من خصائصه فيتوقف على ظهور البيان
واختاره في المحصول هنا وتبعه عليه المصنف وهذه المذاهب الأربعة حكاها الآمدي أيضاً في الفعل الذي
ظهر فيه قصد القربة ثم قال المختار أنه إن ظهر فيه قصد القربة فهو دليل في حقه وحق أمته على القدر المشترك
بين الواجب والمندوب وهو ترجيح الفعل على الترك لا غير وأما ما اختص به كل واحد منهما فمشكوك فيه
وإن لم يظهر فيه قصد القربة فهو دليل على القدر المشترك بين الواجب والمندوب والمباح وهو رفع
الحرج عن الفعل لا غير والذي يمتاز به كل واحد منها مشكوك فيه أيضاً هذا حاصل كلامه وقال ابن الحاجب
المختار أنه إن ظهر قصد القربة فهو للندب وإلا فللإباحة واعلم أن إثباته قول الإباحة مع ظهور
قصد القربة فيه إشكال ظاهر قال احتج القائل بالإباحة بأن فعله لا يكون حراماً ولا مكروهاً والأصل بلغ ه
عدم الوجوب والندب فبقي الإباحة ورد بأن الغالب من فعله الوجوب أو الندب وبالندب بأن قوله
تعالى لقد كان لكم في رسول الله أسوة حسنة يدل على الرجحان والأصل عدم الوجوب وبالوجوب
بقوله تعالى واتبعوه وقل إن كنتم تحبون الله فاتبعوني وما آتاكم الرسول فخذوه وإجماع الصحابة على

وجوب

وجوب الغسل بالتقاء الختانين لقول عائشة فعلته أنا ورسول الله صلى الله عليه وسلم فاغتسلنا وأجيب
بأن المتابعة هي الإتيان بمثل فعله على وجهه وما آتاكم معناه وما أمركم بدليل وما نهاكم وأسند لا للصحابة
بقوله خذوا عني مناسككم أقول استدل القائلون بأن فعله المجرد يدل على الإباحة بأن فعله
لا يكون حراماً ولا مكروهاً أيضاً لأن الأصل عدمه ولأن الظاهر خلافه فإن وقوع ذلك من آحاد عدول
المسلمين نادر فكيف من أشرف المسلمين وحينئذ فإما أن يكون واجباً أو مندوباً أو مباحاً والأصل
عدم الوجوب والندب لأن رفع الحرج عن الفعل والترك ثابت وزيادة الوجوب والندب لا تثبت
إلا بدليل ولم يتحقق فبقي الإباحة وأجيب بأن الغالب على فعله الوجوب أو الندب فيكون الحمل على الإباحة
حملاً على المرجوح وهو ممتنع ولك أن تقول يلزم من عدم الحمل على الإباحة لمرجوحيتها عدم إدخالها
في التوقف بالضرورة والمصنف قد جاز منها لا جرم أن الإمام لم يجب بهذا وإنما أجاب به في الحاصل فتبعه
المصنف قوله وبالندب أي واحتج القائلون بالندب بقوله تعالى لقد كان لكم في رسول الله أسوة حسنة
فإن وصف الأسوة بالحسنة يدل على الرجحان والوجوب منتف لكونه خلاف الأصل ولقوله لكم ولم يقل عليكم
فتعين الندب ولم يجب المصنف هنا عن هذا بل جمع بينه وبين دليل الإيجاب وأجاب عنهما بجواب واحد
وهو أن الأسوة والمتابعة شرطهما العلم بصفة الفعل كما سيأتي قوله وبالوجوب أي احتج القائل بالوجوب
بالنص والإجماع أما النص فأمور منها قوله تعالى فآمنوا بالله ورسوله النبي الأمي الذي يؤمن بالله وكلماته واتبعوه
والأمر للوجوب ومنها قوله تعالى قل إن كنتم تحبون الله فاتبعوني فإنه يدل على أن محبة الله تعالى
مستلزمة للمتابعة ومحبة الله تعالى واجبة إجماعاً ولازم الواجب واجب فتكون المتابعة واجبة ومنها
قوله تعالى وما آتاكم الرسول فخذوه وجه الدلالة أن الأخذ هنا معناه الامتثال ولا شك أن الفعل الصادر
من الرسول صلى الله عليه وسلم قد آتانا إياه فيكون امتثاله واجباً للآية وأما الإجماع فلأن الصحابة اختلفوا في
وجوب الغسل من الجماع بغير إنزال فسألوا عائشة رضي الله عنها فقالت فعلته أنا ورسول الله صلى الله
عليه وسلم فاغتسلنا فأجمعوا على الوجوب وأجيب عن الدليلين الأولين بوجهين أحدهما أن المتابعة المأمور
بها مطلقة لا عموم لها الثاني وعليه اقتصر المصنف أن المتابعة هي الإتيان بمثل فعله على الوجه الذي
أتى به من الوجوب أو غيره حتى لو فعله الرسول على قصد الندب مثلاً ففعلناه على قصد الإباحة أو الوجوب
لم تحصل المتابعة وحينئذ فيلزم أن يكون الأمر بالمتابعة موقوفاً على معرفة الجهة فإذا لم تعلم لم نكن مأمورين
بها وفي المحصول والإحكام وغيرهما أن التأسي والمتابعة معناهما واحد فلذلك جعل المصنف جواب المتابعة
جواباً عن التأسي الذي استدل به القائل بالندب كما تقدم وذكر الآمدي للمتابعة والتأسي شرطاً ثالثاً

فقال هو الاتيان بمثل ما فعل الغير على الوجه الذي اتى به لكونه اتى به اذ لا نقال في اقوام صلوا الظهر مثلا
ان احدهم تاسى بالاخر وهذا الشرط ذكره ايضا الامام في الكلام على حجية الاجماع والجواب عن الاية الثالثة
ان قوله تعالى وما اتاكم معناه وما امركم يدل عليه انه ذكر في مقابلة قوله وما نهاكم واما الاجماع على وجوب
الغسل فاجاب عنه صاحب الحاصل بان الصحابة لم يرجعوا الى مجرد الفعل بل لانه فعل في باب المناسك
وقد كانوا مامورين باخذ المناسك عنه لقوله خذوا عني مناسككم هذا لفظه فتبعه عليه المصنف وهو
جواب صحيح فانه وان كان سبب وروده انما هو الحج لكن اللفظ عام قال الجوهري والنسك العبادة
والناسك العابد قال الثالثة جهة فعله تعلم اما بتنصيصه او بتسويته بما علم جهته
او بما علم انه امتثال اية دلت على احدها او بيانها وخصوصا الوجوب بامارته كالصلاة باذان واقامة وكونه
موافقة نذر او ممنوعا لو لم يجب كالركوعين في الخسوف والندب بقصد القربة مجردا او كونه قضاء للمندوب
اقول لما تقدم ان المتابعة مامور بها وان شرط المتابعة العلم بجهة الفعل وان فعله المجرد
لا يدل على حكم معين شرع المصنف في بيان الطرق التي تعلم بها الجهة وقد تقدم ان فعله منحصر في الوجوب
والندب والاباحة وحينئذ فالطريق قد تعم الثلث وقد تخص بعضها فالعام اربعة اشيا احدها التنصيص
بان يقول هذا الفعل واجب او مندوب او مباح الثاني التسوية ومعناه ان يفعل فعلا ثم يقول هذا الفعل
مثل الفعل الفلاني وذلك الفعل قد علمت جهته ولم يصرح الامام ولا مختصر كلامه بالتسوية بل ذكروا
انه يعلم ايضا بالحصر بينه وبين فعل ثبتت جهته قالوا لان الحصر لا يكون بين حكمين مختلفين اي بين واجب ومندوب
او مندوب ومباح ولما كان الحصر بين الفعلين على هذا التقدير تسوية بينهما عبر المصنف بالتسوية لانها
اعم وهو من محاسن كلامه الثالث ان يعلم بطريق من الطرق ان ذلك الفعل امتثال لاية دلت على احد الاحكام
الثلثة بالتعيين واليه اشار بقوله او بما علم انه امتثال وهو معطوف على قوله بتنصيصه وما فيه مصدرية والتقدير
او بعلمنا انه الرابع ان يعلم ان ذلك الفعل بيان لاية مجملة دلت على احد الاحكام حتى اذا دلت الاية على اباحة
شي مثلا وذلك الشي مجمل وبينه بفعله فان ذلك الفعل يكون مباحا لان البيان كالمبين واليه اشار بقوله او بيانها
وهو مرفوع عطفا على قوله امتثال هكذا ذكره الامام هنا فتابعوه عليه وفيه نظر لان البيان واجب
عليه فيكون الفعل المبين يقع واجبا وان كان فعله لا يجب علينا وقد صرح الامام بذلك في باب المجمل والمبين
قوله وخصوصا اي ويعلم خصوصا الوجوب بثلثة اشيا احدها بالامارات الدالة على كون الشي
واجبا كالاذان والاقامة في الصلوة الثاني ان يكون موافقا لفعل نذر كما اذا قال ان هزم العدو فلله علي
صوم الغد فصام الغد بعد الهزيمة الثالث ان يكون الفعل ممنوعا لو لم يكن واجبا كالركوع الثاني في الخسوف

بلغ ه

وبهذا الطريق يستدل على وجوب الختان لكنه ينتقض بسجود السهو وسجود التلاوة في الصلاة وغيرها وبرفع
اليدين على التوالي في تكبيرات العيد وفي المحصول ومختصراته انه يعلم ايضا بكونه قضاء لواجب والعجب من
ترك المصنف له مع ذكره اياه في المندوب قوله والندب اي ويعلم خصوصا الندب بامرين احدهما ان
يعلم انه قصد القربة وتجرد ذلك عن امارة تدل على خصوص الوجوب او الندب فانه يدل على انه مندوب
لان الاصل عدم الوجوب الثاني كون الفعل قضاء للمندوب فانه يكون مندوبا ايضا وفي المحصول ومختصراته انه
يعلم ايضا بان يداوم على الفعل ثم يتركه من غير نسخ وانه يعلم المباح بخصوصه بان يفعل فعلا ليس عليه امارة على
شي لانه لا يفعل محرما ولا مكروها والاصل عدم الوجوب والندب وهذا مخالف لما ذكروه قبيل ذلك من ترجيح
الوقف فلذلك حذفه المصنف قال الرابعة الفعلان لا يتعارضان فان عارض فعله الواجب اتباعه
قولا تقدم نسخه وان عارض متاخرا عاما فبالعكس وان خص به نسخه في حقه وان اختص بنا خصصنا وحقنا قبل
الفعل ونسخ عنا بعده وان جهل التاريخ فالاخذ بالقول في حقنا للاستبداد اقول التعارض بين
الامرين هو تقابلهما على وجه يمنع كل واحد منهما مقتضى صاحبه ولا يتصور التعارض بين الفعلين بحيث يكون احدهما
ناسخا للاخر او مخصصا له لانهما ان لم يتناقض احكامهما فلا تعارض وان تناقضت فكذلك ايضا لانه يجوز ان يكون
الفعل في وقت واجبا وفي مثل ذلك الوقت خلافه من غير ان يكون مبطلا لحكم الاول لانه لا عموم للافعال بخلاف
الاقوال نعم اذا كان مع الفعل الاول قول مقتض لوجوب تكراره فان الفعل الثاني قد يكون ناسخا او مخصصا لذلك
القول كما سياتي لا للفعل فلا يتصور التعارض بين الفعلين اصلا اما ان يقع بين القولين وقد ذكر المصنف حكمه
في الكتاب السادس او بين القول والفعل وقد ذكره المصنف هاهنا وله ثلثة احوال احدها ان يكون القول
متقدما والثاني عكسه والثالث ان يجهل الحال قوله فان عارض فعله الواجب الى اخره هذا هو الحال الاول
وحاصله ان النبي صلى الله عليه وسلم اذا فعل فعلا وقام الدليل على انه يجب علينا اتباعه فيه فانه يكون ناسخا للقول
المتقدم عليه المخالف له سوا كان ذلك القول عاما كما اذا قال صوم يوم كذا واجب علينا ثم افطر ذلك اليوم وقام الدليل
على اتباعه كما فرضنا او كان خاصا به او خاصا بنا واحترز بقوله الواجب اتباعه عما اذا لم يدل دليل على
انه يجب علينا ان نتبعه في ذلك الفعل فانه يستثنى منه صورة واحدة لا يكون فيها ناسخا بل مخصصا وهو ما اذا
كان القول المتقدم عاما ولم يعمل بمقتضاه لانه ان عمل بمقتضاه او كان خاصا به عليه الصلاة والسلام كان نسخا وان
كان خاصا بنا فلا تعارض اصلا ولم يذكر المصنف حكم الذي لم يقم الدليل على وجوب اتباعه فيه في شي من الاقسام
لعدم الفايدة بالنسبة الينا قوله وان عارض متاخرا هذا هو الحال الثاني وهو ان يكون القول متاخرا عن الفعل
المذكور وهو الذي دل الدليل على انه يجب علينا اتباعه فيه فنقول ان لم يدل الدليل على وجوب تكرار الفعل فلا

الفعل

تعارض حينئذ وبين القول المتاخر اصلا وتركه المصنف لظهوره وان دل الدليل على وجوب تكراره عليه وعلى امته
فالقول المتاخر قد يكون عاما اي متناولا له صلى الله عليه وسلم ولامته وقد يكون خاصا به وقد يكون خاصا بنا فان
كان عاما فانه يكون ناسخا للفعل المتقدم كما اذا صام عاشورا مثلا ودل الدليل على وجوب تكراره وعلى
تكليفنا به ثم قال لا يجب علينا صيامه واليه اشار بقوله وان عارض متاخرا عاما فبالعكس اي وان عارض فعله
الواجب اتباعه قولا متاخرا عاما فانه يكون القول ناسخا للفعل وان كان خاصا به صلى الله عليه وسلم كما اذا قال
في المثال المذكور لا يجب علي صيامه فليس فيه تعارض بالنسبة الى الامة لعدم تعلق القول بهم فيستمر تكليفهم به واما
في حقه صلى الله عليه وسلم فان القول يكون ناسخا للفعل واليه اشار بقوله وان اختص به نسخه في حقه وان كان
خاصا بنا كما اذا قال في المثال المذكور لا يجب عليكم ان تصوموا فلا تعارض فيه بالنسبة الى النبي صلى الله عليه وسلم
فيستمر تكليفه به واما في حقنا فانه يدل على عدم التكليف بذلك الفعل ثم ان ورد قبل صدور الفعل منا
كان مخصصا اي مبينا لعدم الوجوب وان ورد بعد صدور الفعل فلا يمكن حمله على التخصيص لاستلزامه
تاخير البيان عن وقت الحاجة فيكون ناسخا لفعله المتقدم والتفصيل المذكور انما ياتي اذا كانت دلالة الدليل
الدال على وجوب اتباع الفعل بطريق الظهور كما اذا قال هذا الفعل واجب علينا او على المكلفين فاما اذا
كان بطريق القطع كما اذا قال انه واجب علي وعليكم فلا يمكن حمل القول المتاخر على التخصيص بل يكون
ناسخا مطلقا ثم ان هذا كله فيما اذا كان الفعل المتقدم مما يجب اتباعه كما تكلم فيه المصنف فان لم يكن كذلك
فلا تعارض فيه بالنسبة الى الامة لان الفعل لم يتعلق بهم واما بالنسبة اليه فان كان الفعل مما دل الدليل
على وجوب تكرره عليه وكان القول المتاخر خاصا به صلى الله عليه وسلم او متناولا له وللامة بطريق
النص كقوله لا يجب علي ولا عليكم فيكون القول ناسخا للفعل وان كان متناولا له بطريق الظهور كقوله لا
يجب علينا فيكون الفعل السابق مخصصا لهذا العموم لان المخصص لا يشترط تاخره عن العام عندنا واهمل
المصنف ذلك كله لانه لا يخفى قوله فان جهل هذا هو الحال الثالث وهو ان يكون المتاخر من القول
والفعل مجهولا فان امكن الجمع بينهما بالتخصيص او غيره فلا كلام وان لم يمكن الجمع ففيه ثلاث مذاهب
جارية فينا لقائلين العمل وفيه عليه الصلوة والسلام لمعرفة ما كان يجب عليه مثلا او يحرم احدها
وهو المختار في الاحكام والمحصول ومختصره انه يقدم القول لكونه مستقلا بالدلالة موضوعا لها بخلاف
الفعل فانه لم يوضع للدلالة وان دل فانما يدل بواسطة القول والثاني انه يقدم الفعل لانه ابين واوضح في
الدلالة ولهذا يبين به القول كخطوط الهندسة والثالث انا نتوقف الى الظهور لتساويهما في وجوب
العمل واختار ابن الحاجب الوقف بالنسبة الى النبي صلى الله عليه وسلم والاخذ بالقول بالنسبة الى الامة ثم ان

بينهما

بينهما بانا متعبدون بالعمل فاخذنا بالقول لظهوره ولا ضرورة بنا الى الحكم باحدهما بالنسبة اليه عليه
السلام ووافق المصنف مختار الجمهور بالنسبة الى الامة وسكت عن القسم الآخر واليه اشار بقوله فالاخذ
بالقول في حقنا لاستبداده اي لاستقلاله وهو ظاهر في اختيار ما اختاره ابن الحاجب قال بلغ
الخامسة انه عليه السلام قبل النبوة تعبد بشرع وقيل لا وبعدها فالاكثر على المنع وقيل امر بالاقتباس ويكذبه
انتظاره الوحي وعدم مراجعته ومراجعتنا قيل راجع في الرجم قلنا للالزام استدل بآيات امر فيها باقتفا
الانبيا السالفة عليهم السلام قلنا في اصول الشريعة وكلياتها اقول اجمعوا على ان النبي صلى الله عليه
وسلم هل كلف قبل النبوة بشرع احد من الانبيا فيه ثلاث مذاهب حكاها الامام واتباعه كصاحب
الحاصل من غير ترجيح احدها نعم واختاره ابن الحاجب ثم المصنف وعبر بقوله تعبد وهو بضم
التا والعين اي كلف ولم يستدل عليه لعدم فائدته الآن واستدل له في المحصول بكونه داخلا في
دعوة من قبله وعلى هذا فقيل كلف بشرع نوح وقيل ابراهيم وقيل موسى وقيل عيسى حكاها الامدي
وقيل بشرع ادم كما نقل عن حكاية ابن برهان وقيل جميع الشرائع شرع له حكاه بعض شراح المحصول
عن المالكية والثاني لا اذ لو كان مكلفا بشريعة لوجب عليه الرجوع الى علمائها وكتبها ولو راجع لنقل
والثالث الوقف واختاره الامدي واما بعد النبوة فالاكثرون على انه ليس متعبدا بشرع اصلا
واختاره الامام والامدي والمصنف وقيل بل كان متعبدا بذلك اي مامورا باخذ الاحكام من
كتبهم كما صرح به الامام فلذلك عبر عنه المصنف بقوله وقيل امر بالاقتباس فافهمه وهذا
المذهب يعبر عنه بان شرع من قبلنا شرع لنا واختاره ابن الحاجب وللشافعي في المسئلة
قولان وبنى عليهما اصلا من اصوله في كتاب الاطعمة اصحهما الاول واختاره الجمهور وابطل المصنف
الثاني بثلثة اوجه احدها انه كان ينتظر الوحي مع وجود تلك الاحكام في شرع من تقدمه والثاني
انه كان لا يراجع كتبهم ولا اخبارهم في الوقايع الثالث ان امته لا يجب عليها المراجعة ايضا وهذه
الوجوه ذكرها الامام وهي ضعيفة لان الايجاب محله اذا علم ثبوت الحكم بطريق صحيح ولم يرد عليه ناسخ
كما في قوله تعالى وكتبنا عليهم فيها ان النفس بالنفس وليس المراد اخذ ذلك لان التبديل منهم
قد وقع والتبس المبدل بغيره اعترض الخصم بانه عليه الصلاة والسلام رجع الى التوراة لما
ترافع اليه اليهود في زنا المحصن والجواب ان الرجوع اليها لم يكن لاثبات شرع بل لالزام اليهود
فانهم انكروا ان يكون في التوراة ايضا وجوب الرجم قوله استدل اي استدل الخصم بآيات دالة
على انه عليه الصلاة والسلام مامور باقتفا الانبيا السالفة عليهم الصلوة والسلام اي باتباعهم فيها

فمنها قوله تعالى شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا وقوله تعالى ثم اوحينا اليك ان اتبع ملة ابراهيم وقوله
تعالى اولئك الذين هدى الله فبهداهم اقتده وشرعهم من الهدى وقوله تعالى انا انزلنا التوراة فيها (جل صح)
هدى ونور يحكم بها النبيون الاية وهو عليه الصلاة والسلام سيد النبيين واجاب المصنف بان
المراد وجوب المتابعة في الاشيا التي لم تختلف باختلاف الشرائع وهي اصول الديانات والكليات (بلغ)
الخمس اي حفظ النفوس والعقول والاموال والانساب والاعراض **قال الباب**
الثاني في الاخبار وفيه فصول **الاول** فيما علم صدقه وهو سبعة **الاول** ما علم وجود مخبره
بالضرورة او الاستدلال **الثاني** خبر الله تعالى والا لكان في بعض الاوقات اكمل منه تعالى **الثالث** خبر
رسوله صلى الله عليه وسلم والمتعهد دعواه الصدق وظهور المعجز على وفقه **الرابع** خبر كل الامة لان
الاجماع حجة **الخامس** خبر جمع عظيم عن احوالهم **السادس** الخبر المحفوف بالقراين **السابع** المتواتر
وهو خبر بلغت رواته في الكثرة مبلغا احالت العادة تواطيهم على الكذب وفيه مسايل **اقول**
الخبر قسم من اقسام الكلام وهو يطلق على اللساني والنفساني والخلاف في انه هل هو مشترك بينهما او حقيقة
في الاول مجاز في الثاني او عكسه كالخلاف في الكلام وقد عرفه المصنف في تقسيم الالفاظ بانه الذي يحتمل
التصديق والتكذيب وتقدم الكلام هناك عليه فلذلك استغنى عن ذكره هنا **ثم** ان الخبر من
حيث هو خبر يحتمل الصدق والكذب مطلقا لكنه قد يقطع بصدقه او كذبه لامور خارجة وقد لا يقطع
بواحد منهما لعدم عروض موجب القطع به فصار الخبر على ثلثة اقسام فلذلك ذكر في الباب ثلثة فصول
لكل قسم منها فصل وهذا اذا قلنا ان الخبر منحصر في الصدق والكذب وجعل الجاحظ بينهما واسطة
فقال الصدق هو المطابق مع اعتقاد كونه مطابقا والكذب هو الذي لا يكون مطابقا مع اعتقاد عدم المطابقة
فاما الذي ليس معه اعتقاد سواء كان مطابقا او غير مطابق فانه ليس بصدق ولا كذب والاكثرون قالوا الصدق
هو المطابق للواقع مطلقا والكذب ما ليس بمطابق مطلقا **الفصل الاول** فيما علم صدقه وهو سبعة اقسام
الاول الخبر الذي علم وجود مخبره اي المخبر به وهو بفتح البا والعلم به اما بالضرورة كقولنا الواحد نصف الاثنين
واما بالاستدلال كقولنا العالم حادث وكالخبر الموافق لخبر المعصوم **الثاني** خبر الله تعالى والا لكان في بعض
الاوقات وهو وقت صدقنا وكذبه اكمل منه تعالى لان الصدق صفة كمال والكذب صفة نقص فهذا القسم وما
بعده علمنا فيه اولا صدق الخبر ثم استدللنا بصدقه على وقوع المخبر عنه بخلاف الاول فانا علمنا اولا وقوع
المخبر عنه ثم استدللنا بوقوعه على صدق الخبر **الثالث** خبر الرسول صلى الله عليه وسلم والمعتمد في حصول
العلم به هو دعواه الصدق في كل الامور وظهور المعجز عقيب هذه الدعوى قال في المحصول ولا يثبت

ذكر الشارح الكليات الخمس بعد هذا في القياس في الباب الثاني في اركانه وذكر الاديان بدل الاعراض

المدعي

المدعي الا بالبينات ووقوع هذا كله قال وكيف وقد جوز بعضهم وقوع الذنب منهم عمدا واتفقوا على جوازه في
حال السهو والنسيان وقد لاح مما قاله اشكال على المصنف في تجويزه الصغائر سهوا ودعواه العلم بالصدق
مطلقا **نعم** ان اراد الصدق في الاحكام وهو الذي يقتضيه كلام الامام في المعالم فلا تعارض لانهم معصومون
عن الخطا فيه عند طايفة كما تقدم **الرابع** خبر كل الامة لان الاجماع حجة كما سياتي هكذا استدل عليه الامام
فتبعه المصنف وغيره فان اراد بالحجة ما هو مقطوع به وهو الذي صرح به الامدي هنا فالاجماع ليس كذلك
عندهما كما ستعرفه وان اراد بالحجة ما يجب العمل به فمسلم لكنه لا يلزم من ذلك ان يكون مقطوعا به لان اخبار الا (حاد)
والعمومات وغيرهما يجب العمل بها مع انها ظنية **الخامس** ان يخبر جمع عظيم يستحيل تواطيهم على الكذب عن
شي من احوالهم كالشهوة والنفرة فانه لا يجوز ان يكون كلها كذبا كما قاله في المحصول اي بل لا بد ان يكون فيها ما
هو صدق قطعا وليس المراد انا نقطع بصدق الجميع فانه باطل قطعا قال وكذلك اذا اخبر كل واحد
منهم عن شي لم يخبر به صاحبه **السادس** الخبر المحفوف بالقراين كخبر ملك عن موت ولد ولا مريض عنده
سواه مع خروج النسا على هيئة منكرة من البكا ونشر الشعور وخروج الملك وراء الجنازة على هذه الهيئة
فانه يفيد العلم كما جزم به المصنف واختاره الامام والامدي وابن الحاجب ونقلوا عن الاكثرين خلافه **السابع**
الخبر المتواتر والتواتر لغة هو التتابع يقال تواتر القوم اذا جا الواحد بعد الواحد بفترة بينهما وفي الاصطلاح
كل خبر بلغت رواته في الكثرة مبلغا احالت العادة تواطوهم على الكذب **فروع** جعلها بعضهم من
المقطوع بها كما قاله في المحصول **احدها** اذا اخبر شخص عن امر بحضرة الرسول صلى الله عليه وسلم ولم ينكره
فقال بعضهم يكون تصديقا له مطلقا والحق انه يكون تصديقا ان كان في امر ديني لم يتقدم بيانه او تقدم وكان
مما يجوز نسخه وكذلك ان كان في امر دنيوي وعلمنا انه عليه الصلوة والسلام علم بذلك وادعى المخبر علمه
مع استشهاده به **الثاني** اذا اخبر شخص عن امر بحضرة جمع عظيم بحيث لو كان كاذبا لما سكتوا عن تكذيبه
فاسكتوا عن ذلك فانه يفيد ظن صدقه وقال جماعة يفيد اليقين لامتناع جهلهم به في العادة ومع عدم الجهل
يمتنع عادة ان لا يكذبوه **الثالث** قال جماعة من المعتزلة الاجماع على العمل بموجب الخبر يدل على صحته
قطعا لان العادة في المظنون ان يقبله بعضهم ويرده بعضهم وما قالوه باطل **الرابع** قال بعض الزيدية
بقا النقل مع توفر الدواعي على ابطاله يدل على القطع بصحته وما قالوه ليس بشي **الخامس** تمسك
جماعة في القطع بالخبر بان العلما ما بين محتج به ومؤول له وذلك يدل على اتفاقهم على قبوله وهو ضعيف (ومؤول خ)
لاحتمال ان يكون قبوله كخبر الواحد **قال الاول** انه يفيد العلم مطلقا خلافا للسمنية وقيل (بلغ)
يفيد عن الموجود لا عن الماضي لنا انا نعلم بالضرورة وجود البلاد النائية والاشخاص الماضية قبل الجد

التفاوت بينه وبين قولنا الواحد نصف الاثنين قلنا للاستيناس الثانية اذا تواتر الخبر افاد العلم فلا حاجة
الى النظر خلافا لامام الحرمين والحجة والكعبي والبصري وتوقف المرتضى لنا لو كان نظريا لما حصل لمن لا يتاتى له كالبله
والصبيان قيل يتوقف على العلم بامتناع تواطوهم وان لا داعي لهم الى الكذب قلنا حاصل بقوة قريبة من
العقل فلا حاجة الى النظر اقول الاكثرون على ان المتواتر يفيد العلم مطلقا وقالت السمنية لا يفيد
مطلقا وقيل ان كان خبرا عن موجود افاد وان كان عن ماض فلا والسمنية بضم السين وفتح الميم فرقة من عبدة
الاوثان كذا قاله الجوهري والدليل على ما قلناه انا نعلم بالضرورة وجود البلاد البعيدة كمكة وقسطنطينية
والاشخاص الماضية كالشافعي وجالينوس اعترض الخصم بانا نجد التفاوت بين خبر التواتر وبين
غيره من المحسوسات والبديهيات كقولنا الواحد نصف الاثنين وحصول التفاوت دليل احتمال
النقيض واحتمال النقيض مناف للعلم واجاب المصنف بان التفاوت الحاصل سببه ان بعض القضايا
كثر استعمالها وتصور طرفيها وبعضها لا يكثر فلذلك يستانس العقل ببعضها دون بعض فاذا اوردت
القضية الاولى جزم العقل بها بسرعة بخلاف القضية الثانية مع اشتراكهما في العلمية وهذا الجواب
ذكره في الحاصل لكن بعد ان منع ان العلوم لا تتفاوت واقتصار المصنف عليه يوهم اختيار عدم تفاوتها
والمشهور خلافه ويحتمل ان يكون مراد المصنف انما هو منع التفاوت واسند المنع بالاستيناس
ولم يذكر الامام شيا من هذين الجوابين بل اجاب بانه تشكيك في الضروريات فلا يسمع المسئلة
الثانية ذهب الجمهور الى ان العلم الحاصل عقب التواتر ضروري اي لا يحتاج الى نظر وكسب واختاره
الامام واتباعه وابن الحاجب وذهب امام الحرمين والكعبي وابو الحسين البصري الى انه نظري ونقله المصنف تبعا
للامام عن حجة الاسلام الغزالي وفيه نظر فان كلامه في المستصفى مقتضاه موافقة الجمهور فتامله وتوقف
المرتضى من الشيعة واختاره الامدي في الاحكام ومنتهى السول ثم استدل المصنف على مذهبه بانه لو كان
نظريا لكان غير حاصل لمن لا يتاتى منه النظر كالبله والصبيان وليس كذلك احتج الخصم بان العلم الخبر مقتضى
متوقف على العلم بامتناع تواطي المخبرين على الكذب في العادة وعلى العلم بان لا داعي لهم الى الكذب من جلب
منفعة او دفع مضرة وهذه المقدمات نظرية والموقوف على النظري اولى ان يكون نظريا واجاب
المصنف تبعا للحاصل بان هذه المقدمات حاصلة بقوة قريبة من العقل اي اذا حصل طرفا المطلوب
في الذهن حصلت عقبه من غير نظر وتعب قال الثالثة ضابطه افادة العلم وشرطه ان
لا يعلمه السامع ضرورة وان لا يعتقد خلافه لشبهة دليل او تقليد وان يكون سند المخبرين احساسا
به وعددهم مبلغا يمتنع تواطوهم على الكذب وقال القاضي لا يكفي الاربعة والا لافاد قول كل اربعة

بلغ

فلا يجب

~~التفاوت بينه وبين قولنا الواحد نصف الاثنين قلنا للاستيناس الثانية اذا تواتر الخبر افاد العلم فلا حاجة~~
~~الى النظر خلافا لامام الحرمين والحجة والكعبي والبصري وتوقف المرتضى لنا~~ فلا يجب ترك شهود الزنا لحصول العلم
بالصدق او الكذب وتوقف في الخمسة ورد بان حصول العلم بفعل الله تعالى فلا يجب الاطراد وبالفرق بين
الرواية والشهادة وشرط اثنا عشر كنقباء موسى وعشرون لقوله تعالى ان يكن منكم عشرون واربعون لقوله
تعالى ومن اتبعك من المؤمنين وكانوا اربعين وسبعون لقوله تعالى واختار موسى قومه سبعين رجلا
وثلثمائة وبضعة عشر عدد اهل بدر والكل ضعيف ثم ان اخبروا عن عيان فذاك والا فيشترط ذلك في
كل الطبقات الرابعة مثلا لو اخبروا واحد بان حاتما اعطى دينارا واخر انه اعطى جملا وهلم جرا تواتر القدر
المشترك لوجوده في الكل اقول ضابط الخبر المتواتر هو حصول العلم فمتى افاد الخبر بمجرده العلم
تحققنا انه متواتر وان جميع شرائطه موجودة وان لم يفد تبينا عدم تواتره او فقدان شرط من شروطه
وهي اربعة كما حكاها المصنف تبعا للامام والامدي فالاولان راجعان الى السامعين ولم يذكرهما الامام
في المعالم ولا ابن الحاجب في مختصره والاخيران راجعان الى المخبرين احدها ان لا يكون السامع للخبر المتواتر
عالما بمدلوله بالضرورة فانه ان كان كذلك لم يفد المتواتر علما لامتناع تحصيل الحاصل الثاني ان لا
يكون معتقدا لخلاف مدلوله اما لشبهة دليل ان كان من العلما او لتقليد ان كان من العوام فان ارتسام
ذلك في ذهنه واعتقاده له مانع من قبول غيره والاصغا اليه ومن هذا ما ورد في الحديث حبك للشي
يعمي ويصم وهذا الشرط نقله في المحصول عن الشريف المرتضى ولم يصرح فيه بموافقته ولا بمخالفته قال
وانما اعتبره لانه يرى ان الخبر المتواتر دال على امامة ~~على الخاصة~~ على رضي الله عنه وان المانع من افادته
العلم عند الخصم هو اعتقاد خلافه والثالث ان يكون سند المخبرين اي مستندهم في الاخبار هو
الاحساس بالمخبر عنه اي ادراكه باحدى الحواس الخمس فان اخبروا عما استند الى الدليل العقلي
كحدوث العالم لم يفد العلم لان التباس الدليل عليهم محتمل قال في البرهان ولا معنى لتقييد المستند
بالمحسوس فان المطلوب صدور الخبر عن العلم الضروري فالوجه التقييد به ليدخل قرائن الاحوال وتبعه
على ما قاله صاحب المحصول والمختصرون لكلامه فقيدوه بذلك وفيه نظر فان قرائن الاحوال لها استناد
الى الحس وليست عقلية محضة فلذلك عدل المصنف الى العبارة المشهورة الرابع ان يبلغ عدد
المخبرين مبلغا يمتنع بحسب العادة ان يتواطوا على الكذب ويختلف ذلك باختلاف المخبرين والوقائع
والقرائن وهذا حاصل ما ذكره المصنف من الشروط وقد علم منه انه لا يشترط عنده في المخبرين
الاسلام ولا العدالة ولا اختلاف الدين والبلد والوطن والنسب ولا وجود الامام المعصوم ولا دخول

بلغ

اهل الذلة فيهم ولا كثرتهم بحيث لا يحصرهم عدد ولا يحويهم بلد وفي كل ذلك خلاف حكاه الامدي وابن
الحاجب والامام **قوله** وقال القاضي اي ابو بكر لا يكفي الاربعه في افادة العلم اذ لو افاده قول الاربعه
الصادقين لافاده قول كل اربعه صادقين لان الحكم على الشي حكم على مماثله ولو كان كذلك لم يجب تزكية شهود
الزنا لانه ان حصل علم القاضي بهم فقد علم صدقهم فيستغني عن التزكيه وان لم يحصل العلم بذلك فيلزم ان يعلم
كذبهم لان الفرض ان حصول العلم بالصدق من لوازم قول اربعه صادقين فحيث لم يحصل العلم بالصدق فقد
انتفى اللازم واذا انتفى اللازم انتفى الملزوم وهو قول اربعه صادقين وانتفا قول الاربعه الصادقين لا
يجوز ان يكون لانتفا القول ولا لانتفا الاربعه لانه خلاف الفرض فتعين ان يكون لانتفا الصدق واذا انتفى
الصدق تعين الكذب لانه لا واسطة بينهما وحينئذ فنقول اذا علم كذبهم لم يحتج ايضا
الى التزكيه لخلوها عن الفايده فثبت انه لو افادت الاربعه العلم لم يجب تزكية شهود الزنا وتزكيتهم
واجبه اتفاقا فبطل الاول وهذا التقرير اعتمده **قوله** وتوقف يعني القاضي توقف في ان
الخمسه هل يفيد العلم ام لا ووجه توقفه انه يحتمل ان يقال انها لا تفيد العلم اذ لو افادته لافاده
قول كل خمسه ويلزم من ذلك ان لا يجب تزكيتها اذا شهدت بالزنا بعين ما قلناه في الاربعه ويحتمل
ان يقال انها تفيد ولا يلزم منه عدم التزكيه بخلاف الاربعه وذلك لانا نسلم ان كل خمسة صادقة تفيد
العلم وانه اذا شهد خمسه بالزنا ولم يحصل العلم بقولها لا يكون صادقه وانه اذا انتفى الصدق تعين
الكذب واما قولهم اذا تعين الكذب فلا حاجة الى التزكيه فممنوع لان الكذب قد يكون من واحد من
الخمسه وقد يكون من اثنين فصاعدا فان كان من واحد لم تبطل الحجه لبقا النصاب المعتبر وهو
الاربعه وان كان من اثنين فصاعدا بطلت فاوجبنا التزكيه حتى نعلم هل بقي النصاب ام لا بخلاف
الاربعه فان كذب احدهم مسقط للحجه **قوله** ورده اي ورد قول القاضي بانه لا يكفي الاربعه
بوجهين احدهما ان حصول العلم عقب الخبر المتواتر بفعل الله تعالى عندنا وعند غيرنا من الاشاعره ولا
يجب حينئذ اطراده لجواز ان يخلق الله تعالى العلم عند قول اربعه دون اربعه الثاني ان الفرق بين
الروايه والشهاده ثابت فان الاربعه في الروايه زايده على القدر المشروط بخلاف الاربعه في الشهاده
فلا يلزم من ترتب العلم على الاول ترتبه على الثاني وايضا الشهاده تقتضي شرعا خاصا فلا يبعد فيها
الاتفاق على المشهود عليه لعداوة بخلاف الروايه **قوله** وشرط اي وشرط بعضهم في عدد التواتر
اثني عشر لان موسى عليه السلام بعثهم ليتعرفوا احوال بني اسرايل كما قال تعالى وبعثنا منهم اثني عشر نقيبا
فلو لم يحصل العلم بقولهم لم يبعثهم وشرط بعضهم عشرين لقوله تعالى ان يكن منكم عشرون صابرون

يغلبوا

يغلبوا مايتين فان مثل هذا الكلام في العادة يستدعي الجواب بان ذلك العدد موجود فيهم فدل على
حصول العلم بقولهم ومنهم من شرط اربعين لقوله تعالى يا ايها النبي حسبك الله ومن اتبعك من المومنين
وكانوا اربعين ووجه الدلاله ان من ان كانت مجروره عطفا على الكاف كما قاله بعضهم فان كون الله تعالى
كافيهم يقتضي حراسته لهم دينا ودنيا ويستحيل مع ذلك تواطوهم على الكذب وان كانت مرفوعه عطفا
على الاسم المعظم فكذلك لان الذين رضيهم الله ان يكفوا النبي صلى الله عليه وسلم اموره وسلوها لا يتفقون
على كذب وشرط بعضهم سبعين لقوله تعالى واختار موسى قومه سبعين رجلا لميقاتنا وانما اختارهم
ليخبروا قومهم وشرط بعضهم ثلثمايه وبضعة عشر بعدد اهل بدر لان الغزوه تواترت عنهم والبضع
بكسر البا ومن العرب من يفتحها وهو ما بين الثلاث الى التسع قاله الجوهري وفي المحصول ان بعضهم شرط
عدد اهل بيعة الرضوان وهم الف وسبعمايه كما قاله في البرهان وهذه الاقوال كلها ضعيفه كما قال المصنف
لانها تقييدات لا دليل عليها وما ذكروه فانه بتقدير تسليمه لا يدل على كون العدد شرطا
لتلك الوقايع وعلى كونه مفيدا للعلم لجواز ان يكون حصوله في تلك الصور من خواص المعدودين
قوله ثم ان اخبروا يعني ان الجمع الذي يستحيل تواطوهم على الكذب ان اخبروا عن عيان اي
مشاهده فلا كلام وان نقلوا عن غيرهم فيشترط حصول هذا العدد ايضا في كل الطبقات وهو
معنى قولهم لا بد من استوا الطرفين والواسطه وتعبير المصنف بالعيان غير واف بالمراد فان العيان
بكسر العين هو الرويه كما قاله الجوهري والخبر قد لا يكون مستندا اليها **المسلة الرابعة** التواتر
قد يكون لفظيا وهو كما تقدم وقد يكون معنويا وهو ان ينقل العدد الذي يستحيل تواطوهم على الكذب
وقايع مختلفه مشتمله على قدر مشترك كما اذا اخبر واحد بان حاتما اعطى دينارا واخبر اخر بانه اعطى جملا
واخبر اخر بانه اعطى شاة وهلم جرا حتى يبلغ المخبرون عدد التواتر فيقطع بثبوت القدر المشترك لوجوده
في كل خبر من هذه الاخبار والقدر المشترك هنا مجرد الاعطا لا الكرم او الجود لعدم وجوده في كل واحد
فافهمه **وقوله** وهلم جرا منون قال صاحب المطالع قال ابن الانباري معنى هلم جرا سيروا وتمهلوا في سيركم
ماخوذ من الجر وهو ترك النعم في سيرها ثم استعمل فيما حصل الدوام عليه من الاعمال قال ابن الانباري فانتصب
جرا على المصدر اي جروا جرا او على الحال او على التمييز اذا علمت هذا علمت ان معنى هلم جرا في مثل هذا انه
استدعا الصور فانجرت اليه جرا فعبر به مجازا عن ورود امثال الاول قال الفصل الثاني
فيما علم كذبه وهو قسمان الاول ما علم خلافه ضروره او استدلالا الثاني ما لو صح لتوفر الدواعي
على نقله كما يعلم ان لا بلدة بين مكة والمدينه اكبر منهما اذ لو كان لنقل وادعت الشيعه ان النص دل على

تواترها

ص

بلغهم

متواتر

امامة علي رضي الله عنه ولم يتواتر كما لم تتواتر الاقامة والتسمية ومعجزات الرسول قلنا الاولان من الفروع
ولا كفر ولا بدعة في مخالفتهما بخلاف الامامة واما تلك المعجزات فلقلة المشاهدين مسئلة بعض ما
نسب الى الرسول عليه السلام كذب لقوله سيكذب علي ولان منها ما لا يقبل التاويل فيمتنع صدوره
عنه وسببه نسيان الراوي او غلطه او افتراء الملاحدة لتنفير العقلاء اقول الخبر الذي يقطع
بكذبه قسمان الاول الخبر الذي علمنا خلافه اما بالضرورة كقول القائل النار باردة او بالاستدلال
كالخبر المخالف لما علم صدقه من خبر الله تعالى او غيره وكقول القائل العالم قديم الثاني الخبر الذي لو صح
لتواتر لكون الدواعي على نقله متوفرة اما لغرابته كسقوط الخطيب عن المنبر يوم الجمعة او لتعلقه باصل
من اصول الدين كالنص على الامامة فعدم تواتره دليل على عدم صحته ولهذا انا نعلم ان لا مدينة بين مكة والمدينة
اكبر منهما والمستند لهذا العلم الا عدم النقل المتواتر وفي المحصول ومختصراته قسم ثالث الخبر الذي يقطع
بكذبه وهو ما نقل عن النبي صلى الله عليه وسلم بعد استقرار الاخبار ثم بحث عنه فلم يوجد في بطون الكتب ولا
في صدور الرواة وخالفت الشيعة في القسم الثاني فادعت ان النص الجلي دل على امامة علي رضي الله عنه
ولم يتواتر كما لم يتواتر غيره من الامور المهمة كالاقامة والتسمية في الصلوة ومعجزات الرسول كحنين الجذع
وتسبيح الحصا ونحوهما ولهذا اختلفوا في افراد الاقامة وفي اثبات التسمية والجواب عن الاولين
وهما الاقامة والتسمية بانهما من الفروع والمخطي فيهما ليس بكافر ولا مبتدع فلذلك لم تتوفر الدواعي
على نقلهما بخلاف الامامة فانها من اصول الدين ومخالفتها فتنة وبدعة واما المعجزات فعدم تواترها
لقلة المشاهدين لها وللشيعة ان يجيبوا عن هذا الجواب فيقولوا انا لم نتواتر النص الدال على امامة علي
لقلة سامعيه قوله مسئلة الى اخرها هذه المسئلة لم يذكرها ابن الحاجب وحاصلها ان بعض
الاخبار المنسوبة الى النبي صلى الله عليه وسلم كذب قطعا لامرين احدهما انه روي عنه عليه الصلاة والسلام
انه قال سيكذب علي فان كان هذا الحديث كذبا فقد كذب عليه وان كان صدقا فيلزم ان يقع الكذب لان
اخباره حق وهذا الاستدلال ضعيف لانه لا يلزم من كونه صحيحا وقوع الكذب في الماضي لجواز وقوعه
في المستقبل نعم لو قال بعض ما ينسب بصيغة المضارع لتم المدعى الثاني ان من الاخبار المنسوبة
اليه ما هو معارض للدليل العقلي بحيث لا يقبل التاويل فيعلم بذلك امتناع صدوره عنه قوله
وسببه اي وسبب وقوع الكذب امور الاول نسيان الراوي بان سمع خبرا وطال عهده به فنسي
فزاد او نقص او عزاه الى النبي صلى الله عليه وسلم وليس من كلامه الثاني غلطه بان اراد ان ينطق
بلفظ فسبق لسانه الى غيره او كان ممن يرى نقل الخبر بالمعنى فابدل مكان اللفظ المسموع

ولم يشعر

بلغ

لفظا

السادس عشر

لفظا اخر لا يطابقه ظنا انه يطابقه الثالث افتراء الملاحدة اي الزنادقة وغيرهم من الكفار فانهم
وضعوا احاديث مخالفة لمقتضى العقل ونسبوها الى الرسول عليه السلام لتنفير العقلاء عن شريعته
قال الفصل الثالث فيما ظن صدقه وهو خبر العدل الواحد والنظر في طرفين الاول
في وجوب العمل به دل عليه السمع وقال ابن سريج والقفال والبصري دل العقل ايضا وانكر قوم لعدم الدليل
او للدليل على عدمه شرعا او عقلا واحاله اخرون واتفقوا على الوجوب في الفتوى والشهادة والامور
الدنيوية اقول شرع في القسم الثالث من اقسام الخبر وهو الذي لا يعلم صدقه ولا كذبه وله ثلثة
احوال احدها ان يترجح احتمال صدقه كخبر العدل والثاني عكسه كخبر الفاسق والثالث ان يتساوى
الامران كخبر المجهول ولم يتعرض للقسمين الاخيرين لعدم وجوب العمل بهما كما سياتي واشار الى الاول بقوله
فيما ظن صدقه فان ظن الصدق من لوازم رجحان احتماله وعرفه بقوله وهو خبر العدل الواحد واحترز
بالعدل عن القسمين الاخيرين وبالواحد عن المتواتر فان خبر الواحد في اصطلاحهم عبارة عما ليس بمتواتر سوا
كان مستفيضا وهو الذي زادت رواته على ثلثة كما جزم به الامدي وابن الحاجب او غير مستفيض وهو
ما رواه الثلثة او اقل ومقصود الفصل منحصر في طرفين الاول في وجوب العمل به وقد اختلفوا فذهب
الجمهور الى انه واجب لكن قال اكثرهم وجوبه للدليل السمعي فقط وقال ابن سريج والقفال الشاشي وابو الحسين
البصري دل على وجوبه العقل والنقل وانكر قوم وجوب العمل به ثم اختلف هولاء فقالت فرقة منهم لانه لم يثبت
على الوجوب دليل ولو ثبت لاوجبناه وقالت فرقة اخرى انما لا يجب لان الدليل قد قام على عدم الوجوب
واختلف هولاء فقال بعضهم ذلك الدليل المانع له شرعي وقال بعضهم عقلي والى هذين المذهبين اشار بقوله
شرعا او عقلا وذهب اخرون الى ان ورود العمل مستحيل عقلا واعلم ان كلام المحصول يوهم المغايرة
بين هذا المذهب وبين ما قبله فتابعه المصنف والذي يظهر انه متحد به فتامله ويقوي الاتحاد ان صاحب
الحاصل والتحصيل وغيرهما من المختصرين لكلام الامام لم يغايروا بينهما واقتصروا على الاول الا ان يفرق
بينهما بان الاول في الايجاب والثاني في الجواز قوله واتفقوا اي اتفق الكل على وجوب العمل بخبر
الواحد في الفتوى والشهادة والامور الدنيوية كاخبار طبيب او غيره بمضرة شي مثلا واخبار شخص
عن المالك انه منع من التصرف في ثماره بعد ان اباحها وشبه ذلك من الاراء والحروب ونحوها وهذه
العبارة التي ذكرها المصنف ذكرها صاحب الحاصل وعبر في المحصول بقوله ثم ان الخصوم باسرهم
اتفقوا على جواز العمل بالخبر الذي لا يعلم صحته كما في الفتوى والشهادة والامور الدنيوية هذا لفظه
وبين العبارتين فرق لا يخفى قال لنا وجوه الاول انه تعالى اوجب الحذر بانذار

بلغ

بيان الفرقة

طايفه من الفرقة والانذار الخبر المخوف والفرقة ثلثه والطايفة واحد او اثنان قيل لعل للترجي وهنا
تعذر فحمل على الايجاب لمشاركته في التوقع قيل الانذار الفتوى قلنا يلزم تخصيص الانذار والقوم بغير
المجتهدين والرواية ينتفع بها المجتهد وغيره قيل فيلزم ان يخرج من كل ثلثة واحد قلنا خص النص فيه الثاني
انه لو لم تقبل لما علل بالفسق لان ما بالذات لا يكون بالغير والثاني باطل لقوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبا
فتبينوا الثالث القياس على الفتوى والشهادة قيل نقضه بيان شرعا خاصا والرواية عاما ورد
باصل الفتوى قيل لو جاز لجاز اتباع الانبيا والاعتقاد بالظن قلنا ما الجامع قيل الشرع يتبع المصلحة
والظن لا يجعل ما ليس بمصلحة مصلحة قلنا منقوض بالفتوى والامور الدنيوية اقول احتج المصنف
على وجوب العمل بخبر الواحد بثلثه اوجه الاول قوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة منهم طايفة ليتفقهوا
في الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون وجه الاستدلال ان الله تعالى اوجب الحذر
اي الاحتراز عن الشي بانذار طايفة من الفرقة ويلزم منه وجوب العمل بخبر الواحد اما كونه تعالى اوجب الحذر
فلقوله تعالى لعلهم يحذرون ولعل للترجي والترجي ممتنع في حق الله تعالى لانه عبارة عن توقع حصول الشي
الذي لا يكون المتوقع عالما بحصوله ولا قادرا على ايجاده واذا كان الترجي ممتنعا فيتعين حمل اللفظ على
لازم الترجي وهو الطلب اي الايجاب اطلاقا للملزوم وارادة للازم فانه مجاز محقق والاصل عدم غيره
فان قيل يكون الترجي باقيا على حقيقته ولكنه مصروف عن الله تعالى الى الفرقة المتفقهة اي لينذروهم
انذار من يرجو احذرهم وحينئذ فلا ايجاب سلمنا لكن لا نسلم ان الطلب المحمول عليه هو الطلب المتحتم فقد
يكون على سبيل الندب قلنا الحذر انما يتحقق عند المقتضي للعقاب وهو من خصايص الوجوب واما
كون الانذار بقول طايفة من الفرقة فبناه المصنف على ان المتفقهين هم الطايفة النافرة حتى يكون الضمير في
ليتفقهوا ولينذروا راجعا اليها وهو قول بعض المفسرين وفيه قول اخر حكاه الزمخشري ورجحه غيره
ان المتفقهين هم المقيمون لينذروا النافرين اذا عادوا اليهم ووجهه ذلك ان رسول الله صلى الله
عليه وسلم بعد انزال الوعيد الشديد في حق المتخلفين عن غزوة تبوك كان اذا بعث جيشا اسرع المومنون
عن اخرهم الى النفير وانقطعوا جميعا عن استماع الوحي والتفقه في الدين فامروا ان ينفر من كل فرقة
منهم طايفة ويقعد الباقون ليتفقهوا ولينذروا النافرين اذا رجعوا اليهم وعلى هذا فلا حجة لان الباقين
كثيرون واما كونه يلزم منه وجوب العمل بخبر الواحد فلان الانذار هو الخبر الذي يكون فيه تخويف والفرقة
ثلثة فيتعين ان تكون الطايفة النافرة منها واحدا او اثنين لانها بعضها وحينئذ فيكون الانذار حصل
بقول واحد او اثنين فينتج ذلك كله وجوب الحذر بقول واحد او اثنين وهو المدعي وفيه نظر قال في الفرقة

والطايفة

٢٥٩

والطايفة نظر فقد قال الجوهري والفرقة طايفة من الناس هذا لفظه وقال الشافعي في صلاة الخوف وهو
من اهل هذا الشان ان الطايفة اقلها ثلثة ونقله ايضا عنه القفال في الاشارة نعم في الجوهري عن ابن عباس
في قوله تعالى وليشهد عذابهما طايفة اي واحد فصاعدا قوله قيل الى اخره اي اعترض القايل بانه لا يجب العمل
بخبر الواحد على الاستدلال بهذه الاية بثلثة اوجه احدها ان لعل مدلولها الترجي لا الوجوب والجواب انه
لما تعذر الحمل على الترجي حملناه على الايجاب لمشاركته للترجي في الطلب كما تقدم ايضاحه مع ما يرد عليه
لكن تعليل المصنف بقوله لمشاركته في التوقع لا يستقيم لانهما لو اشتركا في التوقع لكان المانع من حمل لعل
على حقيقتها موجودا بعينه في الايجاب الثاني لا نسلم ان المراد بالانذار في الاية هو الخبر المخوف مطلقا بل
المراد به الفتوى وقول الواحد فيها مقبول اتفاقا كما تقدم وانما قلنا ان المراد الفتوى وذلك لان الانذار
هنا متوقف على التفقه اذ الامر بالتفقه انما هو لاجله والموقوف على التفقه انما هو الفتوى لا الخبر واجاب
المصنف بانه يلزم من حمل الانذار على الفتوى تخصيص الاية من وجهين احدهما تخصيص الانذار بالفتوى
مع انها عامة فيه وفي الرواية والثاني تخصيص القوم من قوله تعالى ولينذروا قومهم بالمقلدين لان المجتهد
لا يقلد المجتهد في فتواه بخلاف ما اذا حمل الانذار على الرواية او على ما هو اعم فانه ينتفي التخصيصان اما التخصيص
الانذار فواضح واما القوم فلان الرواية ينتفع بها المجتهد في الاحكام وينتفع بها المقلد في الانزجار وحصول
الثواب في نقلها لغيره وغير ذلك الثالث لو كان المراد بالفرقة ثلثة لكان يجب ان يخرج من كل ثلثة واحد
لان لولا للتحضيض تقديره هلا خرج وليس كذلك اجماعا واجاب المصنف بان هذا النص الذي في لزوم
خروج واحد من كل ثلثة قد خص بالاجماع ولا يلزم من تخصيص النص فيه تخصيصه في قبول رواية الواحد قوله
الثاني اي الدليل الثاني على وجوب العمل بخبر الواحد وتقريره من وجهين ذكر اصلهما في المحصول احدهما
ولم يذكر المصنف سواه انه لو لم يقبل خبر الواحد لما كان عدم قبوله معللا بالفسق وذلك لان خبر الواحد
على هذا التقدير يقتضي عدم القبول لذاته وهو كونه خبر واحد فيمتنع تعليل عدم قبوله لغيره لان الحكم
المعلل بالذات لا يكون معللا بالغير اذ لو كان معللا بالغير لاقتضى حصوله به مع كونه حاصلا قبل ذلك
ايضا لكونه معللا بالذات وذلك تحصيل للحاصل وهو محال والثاني وهو امتناع تعليله بالفسق باطل
لقوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبا فتبينوا فان ترتيب الحكم على الوصف المناسب يغلب على الظن انه علة له والظن
كاف هنا لان المقصود هو العمل فثبت ان خبر الواحد ليس مردودا واذا انتفى ذلك ثبت انه مقبول
واجب العمل به لان القايل قايلان الثاني ان الامر بالتبيين مشروط بمجي الفاسق ومفهوم
الشرط حجة فيجب العمل به اذا لم يكن فاسقا لان الظن يعمل به هنا والقول بالواسطة منتف كما تقدم قوله

الثالث اي الدليل الثالث على وجوب العمل بخبر الواحد القياس على الفتوى والشهادة والجامع تحصيل
المصلحة المظنونة او دفع المفسدة المظنونة وفرق الخصم بان الفتوى والشهادة تقتضيان شرعا خاصا
ببعض الناس والرواية تقتضي شرعا عاما للكل ولا يلزم من تجويزنا للواحد ان يعمل بالظن الذي قد يخطي ويصيب
ان يجوز ذلك للناس كافة ورده المصنف بشرعية اصل الفتوى فان اتباع الظن فيها لا يختص بمسئلة ولا
بشخص وقد يقال الرواية اكثر عموما لانها تقتضي الحكم على المجتهدين والمقلدين واما الفتوى فخاصة بالمقلدين
وقد استدل في المحصول ايضا على التمسك بخبر الواحد بانه عليه الصلوة والسلام كان يبعث الرسل
بتبليغ الاحكام وباجماع الصحابة على العمل به عند اطلاعهم عليه قوله قيل لو جاز اي استدل من منع العمل
بخبر الواحد عقلا بامرين احدهما لو جاز قبوله في الرواية لجاز اتباع مدعي النبوة بدون المعجزة بل بمجرد
الظن ولجاز الاعتقاد كمعرفة الله تعالى بالظن ايضا قياسا على الرواية وليس كذلك اتفاقا واجاب
المصنف بطلب الجامع فان عجزوا عنه فلا كلام وان ابدوا جامعا كدفع الضرر المظنون او غيره فرقنا
بان الخطأ في النبوات وفي الاعتقاديات كفر فلذلك شرطنا العلم بخلاف الفروع وايضا فلان القطع في
كل مسئلة فرعية متعذر بخلاف اتباع الانبيا والاعتقاد الثاني ان الاستقراء دل على ان الشرع يتبع
مصالح العباد تفضلا واحسانا والظن الحاصل من خبر الواحد لا يجعل ما ليس بمصلحة مصلحة لانه يخطي
ويصيب فلا يعول عليه والجواب انا قاطعون بعينه جار في الفتوى والامور الدنيوية مع ان قول الواحد
فيهما مقبول اتفاقا كما تقدم قال الطرف الثاني في شرايط العمل به وهو اما في المخبر او بلغ
المخبر عنه او الخبر اما الاول فصفات تغلب الظن وهي خمس الاول التكليف فان غير المكلف لا يمنعه
خشيته قيل يصح الاقتدا بالصبي اعتمادا على خبره بطهره قلنا لعدم توقف صحة صلاة المأموم على طهره
فان تحمل ثم بلغ وادى قبل قياسا على الشهادة والاجماع على احضار الصبيان مجالس الحديث الثاني كونه من
اهل القبلة وتقبل رواية الكافر الموافق كالمجسمة ان اعتقد حرمة الكذب فانه يمنعه عنه وقاسه القاضيان
بالفاسق والمخالف ورد بالفرق اقول العمل بخبر الواحد له شروط بعضها في المخبر بكسر البا
وهو الراوي وبعضها في المخبر عنه وهو مدلول الخبر وبعضها في الخبر نفسه وهو اللفظ اما الاول
وهي شرائط المخبر فضابطها الاجمالي عبارة عن صفات يغلب على الظن ان المخبر صادق وعند
التفصيل يرجع الى خمس صفات كما ذكرها المصنف الا ان الخامس منها انما هو شرط على قول مرجوح
الوصف الاول التكليف فلا تقبل رواية المجنون والصبي الذي لا يميز بالاجماع وكذا المميز عند
الجمهور فان غير المكلف لا يمنعه خشية من الله تعالى عن تعاطي الكذب لعلمه بانه غير مخاطب فهو في معاقب

الحقيقه

الحقيقه اكثر جراة من الفاسق استدل الخصم بانه لو لم يقبل خبره لم يصح الاقتدا به في الصلاة اعتمادا
على اخباره بانه متطهر لكنه يصح فدل على قبول خبره واجاب المصنف بان صحة الاقتدا به ليست مستنده
الى قبول اخباره بطهره بل لكونها غير متوقفة على طهارة الامام لان المأموم متى لم يطلع حدث الامام صحت
صلوته وان تبين حدث الامام واما الرواية فيشترط في صحتها السماع قوله فان تحمل يعني ان الصبي اذا تحمل
ثم بلغ وادى بعد البلوغ ما تحمله قبله فانه تقبل لامرين احدهما القياس على الشهادة الثاني اجماع السلف
على احضار الصبيان مجالس الحديث ولك ان تجيب عن الاول بان الرواية تقتضي شرعا عاما فاحتيط
فيها بخلاف الشهادة وعن الثاني بان الاحضار قد يكون للتبرك او سهولة الحفظ او لاعتياد ملازمة الخير
قوله الثاني اي الشرط الثاني من شرايط المخبر ان يكون من اهل قبلتنا فلا تقبل رواية الكافر المخالف
في القبلة وهو المخالف في الملة الاسلامية كاليهود والنصارى اجماعا فان كان الكافر يصلي لقبلتنا كالمجسمة وغيرهم
ان قلنا بتكفيرهم ففيه خلاف قال في المحصول الحق انه ان اعتقد حرمة الكذب قبلنا روايته والا فلا وتبعه
عليه المصنف واستدل عليه بان اعتقاد حرمة الكذب تمنع من الاقدام عليه فيغلب على الظن صدقه لان
المقتضي قد وجد والاصل عدم المعارض وقال القاضي ابو بكر والقاضي عبد الجبار لا تقبل روايته مطلقا قياسا
على المسلم الفاسق والكافر المخالف بجامع الفسق والكفر ونقله الآمدي عن الاكثرين وجزم به ابن الحاجب
والجواب ان الفرق بين هذا وبين الفاسق ان هذا لا يعلم فسق نفسه ويجتنب الكذب لتدينه وخشيته
بخلاف الفاسق والفرق بينه وبين الكافر المخالف ان الكافر المخالف خارج عن ملة الاسلام فلا تقبل روايته
لان ذلك منصب شريف يقتضي الاعزاز والاكرام قال الثالث العدالة وهي ملكة في
النفس تمنعها عن اقتراف الكبائر والرذائل المباحة فلا تقبل رواية من اقدم على الفسق عالما وان جهل قبل
قال القاضي ضم جهل الى فسق قلنا الفرق عدم الجراة ومن لا نعرف عدالته لا تقبل روايته لان الفسق مانع فلا
بد من تحقق عدمه كالصبي والكفر والعدالة تعرف بالتزكية وفيها مسائل الاولى شرط العدد في الرواية
والشهادة ومنع القاضي فيهما والحق الفرق كالاصل الثانية قال الشافعي رضي الله عنه يذكر سبب الجرح
وقيل سبب التعديل وقيل سببهما وقال القاضي لا فيهما الثالثة الجرح مقدم على التعديل الا ان نفى زيادة
الرابعة التزكية ان يحكم بشهادته او يثني عليه او يروي عنه من لا يروي عن غير العدل او يعمل بخبره
اقول شرع في الوصف الثالث من الاوصاف المشروطة في المخبر وهي العدالة والعدالة في اللغة
عبارة عن التوسط في الامر من غير افراط الى طرفي الزيادة والنقصان وفي الاصطلاح ملكة في النفس اي
هيئة راسخة فيها تمنعها عن ارتكاب الكبائر والرذائل المباحة فاما تمييز الكبائر من الصغائر ففيه كلام منتشر

محله كتب الفروع واما الرذايل فاشار بها الى المحافظة على المروة وهي ان يسير بسيرة امثاله في زمانه ومكانه فلو لبس الفقيه القبا او الجندي الجبة والطيلسان ردت روايته وشهادته فان قيل تعاطي الكسرة الواحدة والرذيلة الواحدة قادح وتعبيره بالرذايل والكباير يدفعه وايضا فان الاصرار على الصغاير كذلك ولا ذكر له في الحد وكذلك المرة من صغاير الخسة كالتطفيف بالحبة كما ذكره في المحصول قلنا اما الاول فجوابه ان الملكة اذا قويت على دفع الجملة فلان تقوى على بعضها اولى واما الثاني فجوابه ما قاله الغزالي في الاحيا في كتاب التوبة ان الصغيرة بالاصرار تصير كبيرة واما الثالث فلان القول بان المرة من الرذايل المباحة يوخذ منه ان المرة من الرذايل المحرمة بطريق الاولى ثم يرد عليه ان المروة ليست وصفا معتبرا في العدالة بل في قبول الشهادة والرواية فان العدالة تضاد الفسق قوله فلا يقبل يعني لما تقرر ان عدالة الراوي شرط فلا تقبل رواية من اقدم على الفسق عالما بكونه فاسقا للاجماع ولقوله تعالى ان جاءكم فاسق الاية فان كان الفاسق قد جهل ان ما اتى به فسق ففي قبول قوله مذهبان حكاهما ابن الحاجب من غير ترجيح والتفسيق بالشيء مع الجهل بكونه فسقا يتصور في المخالفين في الاصول كالخوارج ونفاة الصفات فان الجهل في ذلك ليس عذرا والا لزم ذلك في حق اليهود والنصارى واما من وطي اجنبية جاهلا بالحال ونحوه فليس بالمعروف وكذلك من شرب النبيذ مثلا لاعتقاده الاباحة لانه ليس فاسقا قطعا كما قال ابن الحاجب وان كان بعض الشافعية خالف في قبول قوله اذا علمت ذلك فاحد المذهبين وهو راي القاضي واختاره الامدي انه لا تقبل قوله والثاني تقبل ونص عليه الشافعي فقال واقبل رواية اهل الاهوا الا الخطابية من الرافضة لانهم يرون الشهادة بالزور لموافقيهم واختاره الامام واتباعه قال الا ان يكون قد ظهر عناده فلا تقبل قوله لان العناد كذب ولم يستدرك المصنف على ما اختاره هنا لان الدليل الذي قدمه في الكافر الموافق وهو رجحان الصدق بعينه دليل في الفاسق لكن اشتراط العدالة مع قبول الفاسق متنافيان ولهذا ان المصنف لما كان من مذهبه قبول رواية الكافر الموافق لم يشترط الاسلام بل اشترط كونه من اهل القبلة قوله قال القاضي اي احتج القاضي على عدم القبول بان المانع من قبول الفاسق العالم بفسقه نفسه انما هو الفسق وهو محقق هنا مع زيادة اخرى قبيحة وهو الجهل وفرق المصنف بان الاقدام على الفسق مع العلم به يدل على الجراة وقلة المبالاة بالمعصية فيغلب على الظن عدم صدقه بخلاف الجاهل قال ابن الحاجب ولا يصير الراوي مجروحا بالحد في شهادة الزنا لعدم النصاب ولا بالتدليس على الاصح كقول من لحق الزهري قال الزهري موهما انه سمع منه قوله ومن لا يعرف يعني ان الشخص اذا علمنا بلوغه واسلامه وجهلنا عدالته فان روايته لا تقبل كما نقله الامام وغيره عن الشافعي

واختاره

واختاره هو والامدي واتباعهما وقال ابو حنيفة تقبل والى هذه المسالة اشار المصنف بقوله ومن لا تعرف عدالته لكن فيه حذف فان الفاسق داخل في هذه العبارة لكونه غير معروف العدالة ايضا والتقدير ومن لا تعرف عدالته ولا فسقه وانما حذفه لتقدم ذكره ودليلنا ان الفسق مانع من القبول اجماعا فلا بد من تحقق عدمه اي تحقق ظن عدمه قياسا على الكفر والصبا والجامع دفع احتمال المفسدة قوله والعدالة تعرف بالتزكية لما تقدم ان من لا تعرف عدالته لا تقبل روايته شرع في بيان طريق معرفة العدالة وهو امران احدهما الاختبار والثاني التزكية قال في المحصول والمقصود الان انما هو بيان الثاني وهو التزكية فلذلك اقتصر المصنف عليه وذكر فيه اربع مسايل الاولى في بيان اشتراط العدد في التزكية وفيه ثلث مذاهب احدها انه يشترط ذلك مطلقا سواء كانت التزكية لراو او شاهد للاحتياط والثاني وهو راي القاضي انه لا يشترط مطلقا بل يكفي واحد لانها خبر والثالث الفرق فيشترط العدد في تزكية الشاهد دون الراوي ورجحه الامام واتباعه وكذا الامدي ونقله هو وابن الحاجب عن الاكثرين لان الشهادة لا تثبت بواحد فكذلك ما هو شرط فيها بخلاف الرواية واليه اشار بقوله كالاصل ويوخذ من هذا التعليل قبول تزكية المراة والعبد في الرواية دون الشهادة وصرح به الامام وغيره وهذه المذاهب تجري ايضا في الجرح كما اشار اليه الامام وصرح به ابن الحاجب وغيره المسالة الثانية قال الشافعي رضي الله عنه يجب ذكر سبب الجرح دون سبب التعديل لان الجرح يحصل بخصلة واحدة فيسهل ذكرها بخلاف التعديل ولانه قد يظن الشخص ما ليس بجارح جارحا وقال قوم بالعكس لان العدالة يكثر التصنع فيها فيتسارع الناس الى الثنا على الظاهر بخلاف الجرح وقال قوم لا بد من بيان سببهما للمعنيين المتقدمين وقال قوم لا يجب فيهما لان المزكي ان كان بصيرا قبل جرحه وتعديله والا فلا واختاره الامدي ونقله هو والامام واتباعهما عن القاضي ابي بكر وتبعهم المصنف ونقل امام الحرمين في البرهان عنه انه يجب ذكر سبب التعديل دون الجرح كالمذهب الثاني وكذلك نقله الغزالي في المنخول ولكنه خالفه في المستصفى ولعله اشتبه عليه فغلط فيه هو وقال امام الحرمين الحق انه ان كان المزكي عالما باسباب الجرح والتعديل اكتفينا باطلاقه والا فلا وهذا المذهب اختاره الغزالي والامام واتباعه الا المصنف ولم يرجح ابن الحاجب شيئا المسالة الثالثة اذا عدله قوم وجرحه قوم فانه يقدم الجرح فان فيه زيادة لم يطلع عليها المعدل وقيل يتعارضان فلا يرجح احدهما الا بمرجح حكاه ابن الحاجب وقيل يقدم التعديل اذا زاد المعدلون على الجارحين حكاه في المحصول وعلى الاول اذا عين الجارح سببا فنفاه المعدل بطريق معتبر كما اذا قال قتل فلانا ظلما وقت كذا فقال المعدل رايته حيا بعد ذلك او كان القاتل في ذلك الوقت عندي فانهما يتعارضان ويعرف ذلك

من تعليل المصنف فلهذا لم يستثنه المسألة الرابعة فيما تحصل به التزكية وهو اربعة امور احدها
وهو اعلاها كما قال في المحصول ان يحكم بشهادته الا ان يكون الحاكم ممن يرى قبول الفاسق لذي عرف
منه انه لا يكذب الثاني ان يثني عليه بان يقول هو عدل ومقبول الشهادة او الرواية الثالث ان
يروي عنه من لا يروي الا عن العدل وقيل الرواية تعديل مطلقا وقيل ليست بتعديل مطلقا كما
ان ترك العمل بروايته ليس بجرح والاول هو المختار عند ابن الحاجب والامدي وغيرهما الرابع ان يعمل
بخبره فان امكن حمله على الاحتياط او على العمل بدليل اخر وافق الخبر فليس بتعديل كما قاله في المحصول والشرط
في الذي يزكي ان يكون عدلا وتركه المصنف لوضوحه قال الرابع الضبط وعدم المساهلة بلغ
في الحديث وشرط ابو علي العدد ورد بقبول الصحابة خبر الواحد قال طلبوا العدد قلنا عند التهمة
الخامس شرط ابو حنيفة فقه الراوي ان خالف القياس ورد بان العدالة تغلب ظن الصدق فيكفي
اقول لما فرغ من المسائل الاربعة الواقعة في الوصف الثالث من الاوصاف المعتبرة في المخبر رجع
الى الوصف الرابع وهو الامن من الخطا ويحصل بشيئين احدهما الضبط فان كان الشخص لا يقدر على
الحفظ او يقدر عليه ولكن يعرض له السهو غالبا فلا تقبل روايته وان كان عدلا لانه يقدم على الرواية
ظانا انه ضبط وما سهى والامر بخلافه الثاني عدم التساهل فان تساهل فيه بان كان يروي وهو غير
واثق به مثلا رددناه وهذا الشرط ذكره في المحصول بعد هذه المسئلة ثم قال فان تساهل في غير الحديث
واحتاط في الحديث قبلنا روايته على الراي الاظهر فلذلك قيده المصنف بقوله في الحديث قوله وشرط
ابو علي العدد اي فلم يقبل في الزنا الا خبر اربعة ولم يقبل في غيره الا خبر اثنين ثم لا يقبل خبر كل واحد منهما
الا برجلين اخرين الى ان ينتهي الى زماننا كما نقله عنه الغزالي في المستصفى ومنع خبر العدل الواحد قال في
المحصول الا اذا عضده ظاهر او عمل بعض الصحابة او اجتهاد او يكون منتشرا ورده المصنف بقبول الصحابة
خبر واحد من غير انكار كقبولهم خبر عايشة في التقاء الختانين وخبر الصديق في قوله عليه السلام الانبيا
يدفنون حيث يموتون وفي قوله الايمة من قريش وفي قوله نحن معاشر الانبيا لا نورث ورجوعهم الى كتابه
في معرفة نصب الزكوات وكقبول عمر من عبد الرحمن ابن عوف رضي الله عنهما في المجوس سنوا بهم سنة
اهل الكتاب ونظايره كثيرة واستدل الجبائي بان الصحابة طلبوا العدد في وقايع كثيرة ولم يقتصروا
على خبر الواحد فمنها ان ابا بكر لم يعمل بخبر المغيرة في توريث الجدة الى ان اخبره بذلك محمد بن مسلمة ومنها
ان ابا بكر وعمر لم يقبلا خبر عثمن رضي الله عنهم فيما رواه من اذن رسول الله صلى الله عليه وسلم في رد الحكم
بن ابي العاص وطالباه بمن يشهد معه ومنها ان عمر رد خبر ابي موسى في الاستيذان وهو قوله سمعت

رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول اذا استاذن احدكم على صاحبه ثلاثا فلم يوذن له فلينصرف حتى رواه
معه ابو سعيد الخدري الى غير ذلك من الوقايع والجواب انهم انما طلبوا العدد عند التهمة والريبة في
صحة الرواية لنسيان وغيره وهذا هو الجمع بين قبولهم تارة وردهم اخرى قوله الخامس اي الوصف الخامس
فقه الراوي وهذا الوصف شرطه ابو حنيفة اذا كان الخبر مخالفا للقياس لان العمل بخبر الواحد على خلاف
الدليل خالفناه اذا كان الراوي فقيها لحصول الوثوق بقوله فيبقى ما عداه على الاصل ورد ذلك بان
عدالة الراوي تغلب على الظن صدقه والعمل بالظن واجب فروع من المحصول احدها لا
يتوقف الاخذ بالحديث على انتفا القرابة المقتضية لرد الشهادة ولا على معرفة نسب الراوي او علمه بالعربية
او كونه عربيا او ذكرا او بصيرا الثاني اذا اكثر من الروايات مع قلة مخالطته لاهل الحديث فان امكن تحصيل
ذلك القدر في ذلك الزمان قبلت والا فلا الثالث اذا لم يعرف نسبه وكان له اسمان وهو باحدهما
اشهر جازت الرواية عنه فان كان مترددا بينهما وهو باحدهما مجروح والاخر معدل فلا الرابع زعم اكثر
الحنفية ان الاصل اذا رد الحديث سقط الاستدلال به مطلقا والمختار انه ان كان قول الفرع اقوى في
الاثبات من قول الاصل كما اذا كان الفرع جازما والاصل غير جازم فانه يقبل سوا استوى الاحتمالان
اللذان عند الاصل ام لا وان كان الاقوى هو كلام الاصل او كانا سوا فالامر كما قالوا قال واما
الثاني فان لا يخالفه قاطع ولا يقبل التاويل ولا يضره مخالفة القياس ما لم تكن قطعي المقدمات بل يقدم
لقلة مقدماته وعمل الاكثر والراوي اقول لما تقدم في اول الفصل ان العمل بخبر الواحد له
شروط بعضها في المخبر وبعضها في المخبر عنه وبعضها في الخبر وذكر شرط الاول وهو المخبر شرع
الان في شرط الثاني وهو المخبر عنه وحاصله ان خبر الواحد لا يجوز التمسك به اذا عارضه دليل
قاطع اي دليل لا يحتمل التاويل بوجه ما سوا كان نقليا ام عقليا لانعقاد الاجماع على تقديم المقطوع به على
المظنون اللهم الا اذا كان الخبر قابلا للتاويل فانا نأوله جمعا بين الادلة واليه اشار بقوله ولا يقبل التاويل
وهو جملة حالية من المفعول وهو الهاء في يخالفه ويقع في بعض النسخ اسقاط الواو ومع ذلك فالجملة عايدة
الى المفعول ايضا فانه الصواب الموافق لتقرير اصليه وهما الحاصل والمحصول قوله ولا يضره اي
لا يضر خبر الواحد مخالفته لثلثة امور الاول القياس وتقريره انه اذا تعارض القياس وخبر الواحد
فان امكن تخصيص الخبر بالقياس فقد تقدم في العموم انه يجوز وان امكن العكس فسيأتي في القياس انه
يجوز ايضا وان تنافيا من كل وجه نظرنا في مقدمات القياس وهي ثبوت حكم الاصل وكونه معللا بالعلة
الفلانية وحصول تلك العلة في الفرع وانتفا المانع فان كانت ثابتة بدليل قطعي قدمنا القياس على الخبر

الواحد ولم يستدل عليه المصنف لوضوحه وان لم تكن قطعية بان كانت هي او بعضها ظنيا فانه تقدم خبر
الواحد على الصحيح ونص عليه الشافعي في مواضع ونقله عن الامام وقال مالك تقدم القياس وقال القاضي
بالوقف وهذا الخلاف خصصه في المحصول بما اذا كان البعض قطعيا والبعض ظنيا وعممه بعضهم ثم استدل
المصنف على تقدم الخبر بان مقدماته اقل من مقدمات القياس لان الخبر يجتهد فيه في العداله وكيفية الراوي
بيان القياس — واما القياس ففي الامور المتقدمة كلها واذا كان مقدماته اقل كان تطرق الخلل اليه اقل فتقدم لامتيازه عليه
بهذا ومواساته له في الظن **قوله** وعمل الاكثر اشاره الى الامر الثاني من الامور المثبته للمتقدمه وهو
مجرور عطفا على القياس اي لا يضره مخالفة القياس ولا مخالفة عمل الاكثرين لان الاكثرين ليسوا الجميع
لكونهم بعض الامه **قوله** والراوي اشاره الى الامر الثالث وهو ايضا مجرور عطفا على القياس
ايضا وحاصله ان عمل الراوي على خلاف ما رواه لا يكون قادحا في ذلك الحديث كما نقله الامام وغيره
عن الشافعي واختاره هو واتباعه والامدي ونقل في المعالم عن الاكثرين انه يقدح وقد تقدمت المسئلة
مبسوطة والاستدلال عليها في ابنا الخصوص **فروع** حكاها في المحصول **احدها** خبر الواحد
فيما تعم به البلوى مقبول خلافا للحنفيه لنا قبول الصحابه خبر عائشه في التقا الختانين ولان الخصم
قد قبل اخبار الاحاد في القي والرعاف والقهقهة في الصلوة ووجوب الوتر مع عموم البلوى فيها **الثاني**
قال الشافعي لا يجب عرض خبر الواحد على الكتاب وقال عيسى بن ابان يجب **الثالث** مذهبنا
ان الاصل في الصحابه العداله الا عند ظهور المعارض وهذا الذي صححه نقله ابن الحاجب عن الاكثرين
واراد بالمعارض وقوع احدهم في كبيرة كما وقع لماعز من الزنا ولسارق رداء صفوان وغيرهما **فرعان**
حكاهما ابن الحاجب الصحابي من راه صلى الله عليه وسلم وان لم يروعنه ولم تطل مدته **ولو قال**
عدل معاصر للنبي صلى الله عليه وسلم انا صحابي احتمل الخلاف **قال** واما الثالث ففيه
مسائل الاولى لالفاظ الصحابي سبع درجات الاولى حدثني وشبهه الثانية قال الرسول لاحتمال
التوسط الثالثه امر لاحتمال اعتقاد ما ليس بامر امرا والعموم والخصوص والدوام والادوام الرابعه
امرنا وهو حجة عند الشافعي لان من طاوع اميرا اذا قاله فهم منه امره ولان غرضه بيان الشرع
الخامسة من السنه السادسه عن النبي وقيل للتوسط السابعة كانوا يفعلون في عهده **اقول**
لما تقدم في اول الفصل ان خبر الواحد له شروط بعضها في المخبر وبعضها في المخبر عنه وبعضها في الخبر
وتقدم ذكر القسمين الاولين شرع في الثالث وهو الخبر وذكر فيه خمس مسائل الاولى في مراتب
الفاظ الصحابي ومراتبها والى النوعين اشار بقوله سبع درجات الدرجة الاولى ان يقول حدثني

بلغ هـ

رسول

رسول الله صلى الله عليه وسلم او شافهني او انبأني او اخبرني او سمعته يقول ونحو ذلك فانه ان يقول
قال رسول الله صلى الله عليه وسلم وانما كانت دون الاولى لاحتمال ان يكون بينه وبين النبي صلى الله عليه وسلم واسطة
لكنه لما كان الظاهر انما هو المشافهة قلنا انه حجة **قوله** لاحتمال التوسط تعليل لكونه احط درجة مما
قبله واعتبر القاضي ابو بكر هذا الاحتمال فقال ان قلنا الصحابه كلهم عدول قلنا انه حجة والا فلا الثالثة ان
يقول امر الرسول صلى الله عليه وسلم بكذا او نهى عن كذا وانما كانت دون الثانيه لاشتراكهما معها في احتمال
التوسط واختصاصها باحتمال اعتقاد ما ليس بامر امرا وايضا فليس فيه لفظ يدل على انه امر الكل او البعض
دائما او غير دائم فربما اعتقد شيئا ليس مطابقا **فقوله** لاحتمال كذا تعليل لكونه دون الثانيه في الدرجة ولاجل
هذا الاحتمال توقف الامام في المسئلة وضعف صاحب الحاصل كونه حجة ولما كان الظاهر من حال الراوي
انه لا يطلق هذه اللفظة الا اذا تيقن المراد ذهب الاكثرون الى انه حجة كما نقله الامام والامدي واختاره
قال الامام لا بد ان يضم اليه قوله عليه السلام حكمي على الواحد حكمي على الجماعة **الرابعة** ان يبني الصيغة للمفعول
فيقول امرنا بكذا او نهينا عن كذا او اوجب او حرم وهي حجة عند الشافعي والاكثرين واختاره الامدي
واتباعه لامرين **احدهما** ان من طاوع اميرا اذا قال امرنا بكذا فهم منه امره ذلك الامير **الثاني** ان غرض الصحابي
بيان الشرع فيحمل على من يصدر منه الشرع دون الخلفا والولاة وحينئذ فلا يجوز ان يكون صادرا من
الله تعالى لان امره تعالى ظاهر لكل احد لا يتوقف على اخبار الصحابي ولا صادرا عن الاجماع لان الصحابي
من الامه وهو لا يامر نفسه فتعين كونه من الاخبار وهو المدعى وانما كانت هذه الدرجة دون ما قبلها
لمساواتها لها في الاحتمالات السابقه مع زيادة ما قلناه **الخامسه** ان يقول من السنه فيجب حمله على سنه
الرسول عليه السلام ويحتج به كما اختاره الامام والامدي واتباعهما للدليلين السابقين وهما المطاوعة
وتبيين الشرع وقد نص عليه الشافعي في الام فقال في باب عدد كفن الميت بعد ذكر ابن عباس والضحاك
ابن قيس رجلان من اصحاب النبي صلى الله عليه وسلم لا يقولان السنه الا لسنه رسول الله صلى الله
عليه وسلم هذا لفظه بحروفه وذكر بعده تعليلا مثله ورايت في شرح مختصر المزني للداوودي في
كتاب الجنايات عكس ذلك فقال في باب اسنان الخطا ان الشافعي في القديم كان يرى ان ذلك مرفوع
اذا صدر من الصحابي او التابعي ثم رجع عنه لانهم قد يطلقونه ويريدون به سنة البلد والقول الاول
ارجح لكونه منصوصا عليه في القديم والجديد معا وهذه الدرجة دون ما قبلها لكثرة استعمال السنه
في الطريقه الدرجة **السادسه** ولم يذكرها الامدي ولا ابن الحاجب ان يقول عن النبي صلى الله
عليه وسلم وفي حمله على التوسط مذهبان في المحصول والحاصل من غير ترجيح اصحهما عند المصنف حمله

حمله على السماع وصححه ابن الصلاح وغيره من المحدثين وهذه المرتبة دون ما قبلها لكثرة استعمالها
في التوسط السابعة ان يقول كنا نفعل في عهده عليه السلام فهو حجة على الصحيح عند الامام والامدي
واتباعهما اختلفوا في المدرك فعلله الامام واتباعه بان غرض الراوي بيان الشرع وذلك يتوقف
على علم النبي صلى الله عليه وسلم وعدم انكاره وعلله الامدي ومن تبعه بان ذلك ظاهر في قول كل الامة
فالحجة الاولى في السنة والثاني في الاجماع ويتفرع على المدركين ما اشار اليه الغزالي في المستصفى وهو
الاحتجاج به اذا كان القايل تابعيا وكلام المصنف يقتضي ان الاحتجاج به متوقف على تقييده بعهد الرسول
فيقول كنا نقول في عهده وهو الذي جزم به ابن الصلاح لكنه خلاف طريقة الامام والامدي ولهذا
مثلوه بقول عايشة كانوا لا يقطعون في الشيء التافه وهذه الدرجة دون ما قبلها للاحتمالات السابقة قال
في المحصول واذا قال الصحابي قولا ليس للاجتهاد فيه مجال فهو محمول على السماع تحسينا للظن به وقد تقدم
الكلام على الصحابي قال الثانية لغير الصحابي ان يروي اذا سمع من الشيخ او قرا عليه ويقول بلغ
له هل سمعت فقال نعم او اشار او سكت وظن اجابته عند المحدثين او كتب الشيخ او قال سمعت ما في هذا
الكتاب او يجيز له اقول هذه المسالة معقودة لرواية غير الصحابي وقد جعلها في المحصول مشتملة
على بيان مستندها وذكر مراتبها وكيفية الفاظها فاما المستند فقد ذكره المصنف وهو سبعة امور
واما بيان المراتب فقد اشار اليه بالترتيب فقدم في اللفظ ما صرح الامام بتقديمه في المرتبة الا الخامس
فان الامام جعله في المرتبة الثالثة واما كيفية اللفظ فلم يتعرض له وسنذكره ان شاء الله تعالى على ما ذكره في
المحصول المستند الاول من مستندات الرواية ان يسمع الحديث من لفظ الشيخ ثم ان قصد اسماعه
وحده او مع غيره فله ان يقول حدثني واخبرني وحدثنا واخبرنا والا فلا يقولهما بل يقول قال فلان كذا
او اخبر او حدث او سمعته يقول او حدث او اخبر الثاني ان يقرا على الشيخ ويقول له بعد القراءة او قبلها
هل سمعته فيقول نعم او الامر كما قرئ علي ونحو ذلك وحينئذ يجوز للراوي ان يقول هنا ايضا حدثني
او اخبرني او سمعته كما قال في المحصول وانما كان هذا النوع دون الاول لاحتمال الذهول والغفلة
الثالث ان يقرا على الشيخ ويقول له هل سمعته فيشير الشيخ اما براسه او باصبعه الى انه قرأه فيقوم
ذلك مقام التصريح في الرواية ووجوب العمل الا انه لا يقول حدثني ولا اخبرني ولا سمعت كما قاله في
المحصول وفيه نزاع يأتي الرابع ان يقرا عليه ويقول له هل سمعته فيسكت وغلب على ظن
القارئ ان سكوته اجابة فقد اتفق الا بعض اهل الظاهر على وجوب العمل بهذا وعلى جواز روايته
بقوله اخبرنا وحدثنا قراءة عليه واما اطلاق حدثنا واخبرنا ونحو ذلك كسمعت فهو محل الخلاف

الذي

الذي اشار اليه المصنف تبعا للامام كما حرره الامدي في الاحكام فانه قال المحدثون والفقهاء يجوز
وصححه ابن الحاجب ونقل هو وغيره عن الحاكم انه مذهب الائمة الاربعة وقال المتكلمون لا يجوز وصححه الامدي
تبعا للغزالي واذا كان مذهب الشافعي الجواز في هذه الصورة لزم منه الجواز فيما قبلها بطريق الاولى
قال في المحصول وهذا الخلاف يجري فيما لو قال القارئ للشيخ بعد القراءة ارويه عنك فقال نعم
وحكم قراءة غيره عليه كحكم قراءته في الاحوال المذكورة كما قاله ابن الحاجب وغيره واعلم ان تصوير هذه
المسالة مع الاستفهام مخالف لتصوير المحصول والحاصل فانهما صوراها بما اذا جزم القارئ فقال حدثك
ولا شك ان السكوت على هذا لو لم يكن صحيحا لكان تقريرا على الكذب بخلاف السكوت عند الاستفهام فلا يلزم
من جواز الرواية هناك جوازها مع الاستفهام الخامس وقد تقدم ان الامام جعله في المرتبة الثالثة ان يكتب
الشيخ فيقول حدثنا فلان ويذكر الحديث الى اخره فحكمه حكم الخطاب في العمل والرواية اذا علم او ظن انه خطه
لكنه لا يقول سمعته ولا حدثني بل اخبرني قال الامدي ولا يرويه الا بتسليط من الشيخ كقوله فارووه عني او
اجزت لك روايته السادس ان يشير الشيخ الى كتاب فيقول سمعت ما في هذا الكتاب من فلان
او هذا مسموعي منه او قراءته عليه فيجوز للسامع ان يرويه عنه سواء ناوله الكتاب خلافا لبعض المحدثين
وسواء قال له اروه عني ام لا كما له ان يشهد على شهادته اذا سمعه يؤديها عند الحاكم ويؤخذ ذلك كله
من اطلاق المصنف ومقتضى كلام الامدي اشتراط الاذن في الرواية وهذا الطريق يعرف بالمناولة
فيقول الراوي ناولني او اخبرني او حدثني مناولة وفي اطلاقهما مذهبان ولا يجوز له ان يروي عن غير تلك
النسخة الا اذا امن الاختلاف السابع ان يجيز الشيخ فيقول اجزت لك ان تروي عني ما صح من
مسموعاتي او مؤلفاتي او كتاب كذا قال الامدي وقد اختلفوا في جواز الرواية بالاجازة فمنعه ابو حنيفة
وابو يوسف وجوزه اصحاب الشافعي واكثر المحدثين وعلى هذا يقول اجاز لي فلان كذا وحدثني واخبرني
اجازة قال وفي اطلاق حدثني واخبرني مذهبان الاظهر وعليه الاكثر انه لا يجوز وصحح ابن الصلاح ايضا
ونقل عن الشافعي قولين في جواز الرواية بالاجازة ومقتضى كلام المصنف صحة الاجازة لجميع الامة الموجودين
او لمن يوجد من نسل فلان وفيهما خلاف رجح ابن الحاجب في الاولى انه يجوز ولم يرجح في الثانية شيئا ورجح
ابن الصلاح في الثانية انه لا يجوز ولم يصحح في الاولى شيئا قال واختلفوا في جواز الاجازة للصبي الذي لم
يميز وجواز الاجازة بما لم يتحمله المجيز ليرويه المجاز اذا تحمله المجيز ثم صحح الجواز في الاولى
والمنع في الثانية قال الامدي واذا غلب على ظنه الرواية يجوز له روايته والعمل به عند الشافعي وابي
يوسف ومحمد خلافا لابي حنيفة فان قيل اهمل المصنف الوجادة وهي ان يقف على كتاب بخط من يثق به

احاديث يروونها فانه يجب على الواقف عليها ان يعمل بها اذا حصلت الثقة بقوله وان لم يكن له من الكاتب روايه
كما نقله ابن الصلاح عن الشافعي وصححه **قلنا** اما اهملها لانه تكلم في اسباب الروايه لا في اسباب العمل
وليس له ان يروي هذا بحدثنا ولا اخبرنا مطلقا ولا مقيدا قال ابن الصلاح ولكن يقول وجدت او قرات
بخط فلان حدثنا فلان ويسوق السند والمتن **قال** الثالثة لا تقبل المراسيل خلافا بلغ ه
لابي حنيفة ومالك لنا ان عدالة الاصل لم تعلم فلا تقبل قيل الروايه تعديل قلنا قد يروي عن غير العدل
قيل ارساله الى الرسول يقتضي الصدق قلنا بل السماع قيل الصحابه ارسلوا وسمعت قلنا الظن السماع
اقول لم يعرض الامام ولا اتباعه لتفسير المرسل وهو في اصطلاح جمهور المحدثين عبارة
عن ان يترك التابعي ذكر الواسطة بينه وبين النبي صلى الله عليه وسلم فيقول قال رسول الله ويسمى بذلك لكونه
ارسل الحديث اي اطلقه ولم يذكر من سمعه فان سقط قبل التابعي واحد فيسمى منقطعا وان كان اكثر
فيسمى معضلا ومنقطعا واما في اصطلاح الاصوليين فهو قول العدل الذي لم يلق النبي صلى الله عليه وسلم
قال رسول الله صلى الله عليه وسلم هكذا فسره الامدي وذكر ابن الحاجب وغيره نحوه ايضا وهو
اعم من تفسير المحدثين وقد اختلفوا في قبوله فذهب الشافعي رحمه الله الى المنع منه الا في مسائل ستعرفها
واختاره الامام والمصنف ونقله ابن الصلاح عن جمهور المحدثين وذهب الجمهور من المعتزلة كما قاله في المحصول
الى قبوله ونقله الامدي عن الايمة الثلاثة واختاره حتى بالغ بعضهم فجعله اقوى من المسند لانه اذا اسند
فقد وكل امره الى الناظر ولم يلتزم صحته وذهب ابن الحاجب الى قبوله من ايمة النقل دون غيرهم وذهب
عيسى بن ابان الى قبول مراسيل الصحابة والتابعين وتابعي التابعين وايمة النقل مطلقا **قوله**
لنا اي الدليل على ردها ان قبول الخبر مشروط بمعرفة عدالة الراوي كما تقدم بيانه وعدالة الاصل
في المرسل لم تعلم لان معرفتها فرع عن معرفة اسمه فاذا لم نعلمه تعين رده تمسك الخصم بثلثة اوجه
الاولان اعتراض على ما قلناه والثالث دليل على مدعاه احدها ان رواية العدل عن الاصل المسكوت
عنه تعديل له لانه لو روى عمن ليس بعدل ولم يبين حاله لكان ملبسا غاشا **قلنا** لا نسلم فان
العدل قد يروي عن غير العدل وهذا الوسيل الراوي عن عدالة الاصل جاز ان نتوقف قال في ايضا
المحصول وقد يظن عدالته فيروي عنه وليس بعدل عند غيره **الثاني** ان اسناد الحديث المرسل
الى الرسول عليه السلام يقتضي صدقه لان اسناد الكذب ينافي العدالة واذا ثبت صدقه تعين
قبوله **قلنا** لا نسلم ان اسناده يقتضي صدقه لان اسناد الكذب ينافي العدالة بل انما يقتضي ان
يكون قد سمع غيره يرويه عن النبي صلى الله عليه وسلم وذلك الغير لا يعلم كذبه بل يعلم صدقه او يجهل

حالة

حالة **الثالث** ان الصحابه ارسلوا احاديث كثيرة اي لم يصرحوا فيها بسماعهم من النبي صلى الله
عليه وسلم بل قالوا قال رسول الله صلى الله عليه وسلم واجمع الناس على قبولها **قلنا** انما قبلت لانه يغلب على
الظن ان الصحابي سمعها من النبي صلى الله عليه وسلم والعمل بالظن واجب قال في المحصول فاذا بين الصحابي
بعد ذلك انه كان مرسلا وسمى الاصل الذي رواه عنه وجب قبوله ايضا قال وليس في للقائلين دليل
على العمل بالمرسل وحاصل هذا الجواب منع كون ذلك من المرسل وانه لا يقبل اذا تيقنا ان الصحابي لم
يسمعه كما ان مرسل غير الصحابي لا يقبل ايضا وهذا موافق لكلامه اولا فانه اطلق عدم قبول المرسل
ولم يفصل بين الصحابي وغيره فافهم ذلك كله واجتنب غيره واختلف المانعون من قبول مراسيل
الصحابة مع ان المروي عنه صحابي مثله والصحابة عدول فقال بعضهم لاحتمال روايته له عن التابعين
وقال القرافي لاحتمال روايته عن صحابي قام به مانع كما عزوسارق رد اصفوان **قال** فرعان
الاول المرسل يقبل اذا تاكد بقول الصحابي او فتوى اكثر اهل العلم **الثاني** ان ارسل ثم اسند
قبل وقيل لا لان اهماله يدل على الضعف **اقول** المرسل اذا تاكد بشي يحصل به غلبة على الظن
صدقه فانه يقبل ثم يحصل ذلك بامور منها ان يكون من مراسيل الصحابة او اسنده غير مرسله وان لم تقم
الحجة باسناده لكونه ضعيفا كما صرح به في المحصول او ارسله راو اخر يروي عن غير شيوخ الاول
او عضده قول صحابي او قول اكثر اهل العلم او عرف من حال الذي ارسله انه لا يرسل الا عمن يقبل
قوله كمراسيل سعيد وهذه الستة نص عليها الشافعي وممن نقلها عنه الامدي وكذا الامام ماعدا
الاول وزاد عنهما على هذه الستة القياس ايضا واقتصار المصنف على شيئين فقط لا معنى له ومخالف
لاصليه الحاصل والمحصول **فان قيل** فاي فائدة في قبوله والاخذ به اذا تاكد بقياس او بمسند اخر
صحيح مع ان القياس والمسند كافيان في اثبات الحكم **قلنا** فايدته في الترجيح عند تعارض الاحاديث
فان احد الحديثين المقبولين يرجح على الاخر اذا عضده قياس وحديث اخر مقبول وقد اعتقد ابن
الحاجب ان هذا السوال لا جواب عنه وليس كذلك لما قلناه **قوله** الثاني الى اخره اعلم ان الراوي
اذا ارسل حديثا مرة ثم اسنده اخرى او وقفه على الصحابي ثم رفعه فلا اشكال في قبوله وجزم
الامام واتباعه واما اذا كان الراوي من شانه ارسال الاحاديث اذا رواها فاتفق ان روى حديثا
مسندا ففي قبوله مذهبان في المحصول والحاصل من غير ترجيح وهذه هي مسالة الكتاب فافهم ذلك
ارجحهما عند المصنف قبوله لوجود شرطه وعلى هذا قال الشافعي كما قاله في المحصول لا اقبل شيا
من حديثه الا اذا قال فيه حدثني او سمعت دون غيرهما من الالفاظ الموهمة وقال بعض المحدثين لا

تقبل الا اذا قال سمعت خاصة والمذهب الثاني لا يقبل لان اهماله لاسم الرواة يدل على علمه بضعفهم
اذ لو علم عدالتهم لصرح بهم ولا شك ان تركه للراوي مع علمه بضعفه خيانة وغش فانه ايقاع في
العمل بما ليس بصحيح واذا كان خائنا لم تقبل روايته مطلقا هذا حاصل ما قاله الامام وجوابه ان ترك
الراوي قد يكون لنسيان اسمه او للايثار والاختصار وذكر في المحصول بعد هذه المسئلة ان الراوي
اذا سمى الاصل باسم لا يعرف به فهو كالمرسل وذكر امام الحرمين مثله فانه قال وقول الراوي اخبرني
رجل او عدل موثوق به من المرسل ايضا قال وكذلك كتب رسول الله صلى الله عليه وسلم التي لم
يسم حاملها قال الرابعة يجوز نقل الحديث بالمعنى خلافا لابن سيرين لنا ان الترجمة بلغ هـ
بالفارسية جائزة فبالعربية اولى قيل يؤدي الى طمس الحديث قلنا لما نظائر فقال لم يكن ذلك
اقول اختلفوا في جواز نقل حديث الرسول صلى الله عليه وسلم بالمعنى اي بلفظ اخر غير
لفظه فجوزه الاكثرون واختاره الامام والآمدي واتباعهما ونص عليه الشافعي وممن نقله عنه صاحب
المحصول وقال ابن سيرين وجماعة لا يجوز وغلط صاحب التحصيل في اختصاره للمحصول فعزاه
للشافعي وحكى الآمدي وابن الحاجب قولا انه ان كان اللفظ مرادفا جاز والا فلا فان جوزنا فشرطه
ان يكون الفرع مساويا للاصل في افادة المعنى من غير زيادة ولا نقصان وان يكون مساويا له في
الجلاء والخفاء لانه لو ابدل الجلي بالخفي او عكسه لاحدث حكما لم يكن وهو التقديم او التاخير عند
التعارض لما ستعرفه في القياس ان الجلاء من جملة المرجحات وعلله في المحصول بان الخطاب
يقع بالمتشابه وبالمحكم لاسرار استاثر الله بعلمها فلا يجوز تغييرها ومراعاة هذه الشروط
موقوفة على العلم بمدلولات الالفاظ فان كان الشخص غير عالم بها فلا يجوز ان يروي بالمعنى
وكلام الآمدي يقتضي اثبات خلاف فيه فانه نقل المنع عن الاكثرين قوله لنا اي الدليل على
جواز الرواية بالمعنى انه يجوز ان يترجم الاحاديث اي يشرحها بالفارسية او غيرها لتعليم الاحكام
فلان يجوز بالعربية اولى لان ذلك اقرب واقل تفاوتا وفيه نظر لان الترجمة جوزت للضرورة
وليس ذلك مما يتعلق به اجتهاد واستنباط احكام بل هو من قبيل الافتا خلاف الرواية بالمعنى
والاولى الاستدلال بان الصحابة كانوا ينقلون الواقعة الواحدة بالفاظ مختلفة وبانهم ما كانوا
يكتبون الاحاديث ولا يكررون عليها بل يروونها بعد ازمان طويلة على حسب الحاجة وذلك
موجب لنسيان اللفظ قطعا احتج الخصم بان نقل الحديث بالمعنى يؤدي الى طمسه اي محو
معناه واندراسه كما قاله الجوهري فيلزم ان لا يجوز وبيانه ان الراوي اذا اراد النقل بالمعنى
فغايته

فغايته ان يجتهد في طلب الفاظ توافق الفاظ الحديث في المعنى والعلما مختلفون في معاني الالفاظ
وفهم دقائقها فيجوز ان يغفل عن بعض الدقائق وينقله بلفظ اخر لا يدل على تلك الدقيقة ثم يعرض
ذلك في الطبقة الثانية والثالثة وهلم جرا وحينئذ فيكون التفاوت الاخير تفاوتا فاحشا بحيث
لا يبقى بينه وبين الاول مناسبة واجاب المصنف بان الكلام في نقله بلفظ مطابق له عند يطابق
اللفظين لا يقع تفاوت قطعا قال الخامسة اذا زاد احد الرواة وتعدد المجلس قبلت الرواية
وكذا ان اتحد وجاز الذهول عن الاخرين ولم تغير اعراب الباقي وان لم يجز الذهول لم يقبل وان غير
الاعراب مثل في اربعين شاة شاة او نصف شاة طلب الترجيح فان زاد مرة وحذف اخرى فالاعتبار
بكثرة المرات اقول اذا روى اثنان فصاعدا حديثا وانفرد احدهما بزيادة لم يروها الاخر نظر
ان كان بمجلس راوي الزيادة غير مجلس الممسك عنها فلا اشكال في قبولها وان كان المجلس واحدا نظرنا في
الذين لا يروون الزيادة فان كانوا عددا كثيرا لا يجوز في العادة ذهولهم عما ضبطه الواحد رددناها
وان جاز عليهم الذهول فان كانت الزيادة تغير اعراب الباقي كما اذا روى راو في اربعين شاة شاة
فروى الاخر نصف شاة فيتعارضان ويقدم الراجح منهما لان احدهما يروي ضد ما يرويه الاخر اذ
الرفع ضد الجر وان لم تغير الاعراب قبلت خلافا لابي حنيفة لان الراوي عدل ثقة جازم بالرواية فوجب
قبولها كما لو انفرد بنقل حديث ويحمل الحال على ان يكون الممسك عن الزيادة قد دخل في اثنا المجلس او
على انه ممن يرى نقل بعض الحديث او على ان النبي صلى الله عليه وسلم ذكر ذلك الحديث في ذلك المجلس
مرتين ولم يحضر في مرة الزيادة ومثال ذلك قوله عليه السلام في زكاة الفطر على كل حر او عبد ذكر او انثى من
المسلمين فان التقييد بالمسلمين انفرد به مالك ولذلك لم يشترط ابو حنيفة الاسلام في العبد المخرج عنه
وسكت المصنف عما اذا لم يعلم هل تعدد المجلس او اتحد قال في الاحكام والحكم فيه على ما ذكرناه عند الاتحاد
واولى بالقبول نظرا الى احتمال التعدد وهذا التفصيل الذي ذكره في الكتاب اختاره الآمدي فقط
فان ابن الحاجب لم يذكر تغير الاعراب وصرح بعدم اشتراطه ابو عبد الله البصري كما نقله عنه الامام
وغيره واما الامام فشرط في القبول مع ما قلناه ان لا يكون الممسك عن الزيادة اضبط من الراوي لها وان
لا يصرح بنفيها فان صرح بنفيها فقال انه عليه السلام وقف على قوله ذكر او انثى ولم يات بعده بكلام
اخر مع انتظاري له فانهما يتعارضان ونص الشافعي رحمه الله على قبول الزيادة من غير تعرض لهذه الشروط
وممن نقله عنه كذلك امام الحرمين في البرهان وفصل بعضهم فقال ان كان راوي الزيادة واحدا والساكت
عنها ايضا واحدا قبلت وان كان الساكت جماعة فلا واختاره الابياري شارح البرهان ان الراوي ان

اشتهر بنقل الزيادات في وقايع فلا تقبل روايته لانه متهم وان كان على سبيل الندور قبلت قال ابن الحاجب
واذا اسند الحديث وارسلوه او رفعه ووقفوه او وصله وقطعوه فحكمه حكم الزيادة في التفصيل السابق
قوله فان زاد يعني ان الراوي الواحد اذا زاد في الحديث مرة وحذف مرة اخرى اي والحال كما تقدم في اتحاد
المجلس والاعراب كما صرح به في المحصول فالاعتبار بكثرة المرات لان الاكثر ابعد عن السهو الا ان يقول الراوي
سهوت فيها تذكرت فناخذ بالاقل فان تساويا اخذنا بالزيادة كما قاله في المحصول لان السهو في نسيان ما سمع
اكثر من اثبات ما لم يسمع فرعان احدهما اذا سمع خبرا اراد نقل بعضه وحذف البعض فان لم
يكن المحذوف متعلقا بالمذكور كقوله عليه السلام المؤمنون تتكافؤ دماؤهم ويسعى بذمتهم ادناهم جاز
الحذف كما نقله ابن الحاجب عن الاكثرين وقال الامدي انه لا يعرف فيه خلاف وان كان متعلقا به بان وقع غاية
او استثناء او شرطا فلا يجوز وذلك كنهيه عن بيع الطعام حتى تحوزه التجار الى رحالهم ونقل امام الحرمين
في البرهان عن الشافعي كلاما صريحا في منع القسم الثاني وظاهرا في جواز الاول الثاني اختلفوا في الاحتجاج
بالقراءة الشاذة وهي التي لم تنقل بالتواتر فاختار الامدي وابن الحاجب انه لا يحتج بها ونقله الامدي
عن الشافعي وقال في البرهان انه ظاهر مذهب الشافعي لان الراوي لم ينقلها خبرا والقران لا يثبت الا
بالتواتر وخالف ابو حنيفة فذهب الى الاحتجاج بها وبنى عليه وجوب التتابع في كفارة اليمين لقراءة
ابن مسعود فصيام ثلثة ايام متتابعات قال

الكتاب الثالث في الاجماع

وهو اتفاق اهل الحل والعقد من امة محمد صلى الله عليه وسلم على امر من الامور بلغ م
وفيه ثلثة ابواب الباب الاول في بيان كونه حجة وفيه مسايل الاولى قيل محال
كاجماع الناس في وقت واحد على ماكول واحد واجيب بان الدواعي مختلفة ثمه قيل يتعذر الوقوف
عليه لانتشارهم وجواز خفاء واحد منهم وخموله وكذبه خوفا او رجوعه قبل فتوى الاخر واجيب
بانه لا يتعذر في ايام الصحابة فانهم كانوا محصورين قليلين اقول الاجماع يطلق في اللغة
على العزم قال الله تعالى فاجمعوا امركم وشركاءكم اي اعزموا وعلى الاتفاق يقال اجمعوا على
كذا اي اتفقوا عليه ماخوذا مما حكاه ابو علي الفارسي في الايضاح انه يقال اجمعوا بمعنى صاروا ذا جمع
كقولهم ابقل المكان واثمر اي صار ذا بقل وثمر وفي الاصطلاح ما ذكره المصنف وهو اتفاق اهل الحل
والعقد من امة محمد صلى الله عليه وسلم على امر من الامور فقوله اتفاق جنس والمراد به الاشتراك في
الاعتقاد او القول او الفعل وما في معناهما من التقرير والسكوت عند من يقول انه كاف في
الاجماع وقوله اهل الحل والعقد اي المجتهدين خرج بذلك اتفاق العوام واتفاق بعض المجتهدين فانه

ليس

ليس باجماع وقوله من امة محمد احترز به عن اتفاق المجتهدين من الامم السالفة فانه ليس باجماع ايضا
كما اقتضاه كلام الامام وصرح به الامدي هنا ونقله في اللمع عن الاكثرين وذهب ابو اسحق الاسفرايني وجماعة
الى ان اجماعهم قبل نسخ ملتهم حجة وحكى الامدي هذا الخلاف في اخر الاجماع واختار التوقف وقوله
على امر من الامور شامل للشرعيات كحل البيع واللغويات ككون الفا للتعقيب والعقليات كحدث
العالم والدنيويات كالآراء والحروب وتدبير امور الرعية فالاولان لا نزاع فيهما واما الثالث فنازع فيه
امام الحرمين في البرهان فقال ولا اثر للاجماع في العقليات فان المتبع فيها الادلة القاطعة فاذا انتصبت
لم يعارضها شقاق ولم يعضدها وفاق والمعروف الاول وبه جزم الامدي والامام واما الرابع ففيه
مذهبان شهيران اصحهما عند الامام والامدي واتباعهما كابن الحاجب وجوب العمل فيه بالاجماع ولقصد
شمول الاربعة اردف المصنف الامر بالامور فان الامر المجموع على الاوامر مختص بالقول بخلاف المجموع على
الامور وهذا وان كان مجازا في الحد لكنه جائز عند فهم المراد كما نص عليه الغزالي في مقدمة المستصفى
وهذا الحد فيه نظر من وجوه احدها ما اورده الامدي وابن الحاجب وهو عدم تقييده من كون اهل الحل
والعقد من عصر واحد ولا بد منه الثاني ان هذا الحد منطبق على اتفاق الامة في حياة النبي صلى الله عليه وسلم
بدونه مع انه قد تقدم من كلام المصنف في النسخ في الكلام على ان الاجماع لا ينسخ ولا ينسخ به ان الاجماع لا
ينعقد في حياة النبي صلى الله عليه وسلم لانه ان لم يوافقهم لم ينعقد لكونهم بعض المؤمنين وان وافقهم
كان قوله هو الحجة لاستقلاله بافادة الحكم نعم الصواب انعقاد الاجماع في الصورة التي ذكرناها
لانه عليه السلام قد شهد لامته بالعصمة كما سياتي في الادلة بل لو شهد بذلك لواحد من امته لكان قوله
وحده حجة قطعا ولم يتعرض الامدي ولا ابن الحاجب لهذه المسئلة الثالث المحدود انما هو الاجماع الاصطلاحي
المتناول لقول المجتهد الواحد اذا لم يكن في العصر غيره فان الامام واتباعه صرحوا بكونه حجة وتعبير المصنف
بالاتفاق ينفيه فان الاتفاق انما يكون من اثنين فصاعدا نعم حكى الامدي وابن الحاجب في الاحتجاج به
قولين من غير ترجيح واذا قلنا بالاول فتغير اجتهاده فهل الاخذ بالثاني نظير لتحتاج الى تامل وكذلك لو
حدث مجتهد اخر واداه اجتهاده الى خلافه واعلم ان البحث في الاجماع يقع في ثلثة امور في حجيته
وانواعه وشرايطه فلذلك جعل المصنف هذا الكتاب مشتملا على ثلثة ابواب لبيان الامور الثلاث
وبدا بالكلام على كونه حجة لكن الاحتجاج به متوقف على بيان امكانه وامكان الاطلاع عليه فلذلك قدم
الكلام فيهما فقوله قيل محال الى اخره يعني ان بعضهم ذهب الى ان الاجماع محال لان اجتماع الجم الغفير
والخلق الكثير على حكم واحد مع اختلاف قرائحهم يمتنع عادة كما يمتنع اجتماعهم في وقت واحد على

ما كول واحد وجوابه ان دواعي الناس مختلفة ثم داي في الماكول لاختلافهم في الشهوة والمزاج
والطبع فلذلك يمتنع اجتماعهم عليه بخلاف الحكم فانه تابع الدليل فلا يمتنع اجتماعهم عليه لوجود
دليل قاطع او ظاهر قوله قيل يتعذر راي ذهب بعضهم الى ان الاجماع ليس محالا ولكنه يتعذر
الوقوف عليه لان الوقوف عليه انما يمكن بعد معرفة اعيانهم ومعرفة ما غلب على ظنهم ومعرفة اجماعهم
عليه في وقت واحد والوقوف على الثلثة متعذر اما الاول فلانتشارهم شرقا وغربا ولجواز
خفا واحد منهم بان يكون اسيرا او محبوسا في مطمورة او منقطعا في جبل ولانه يجوز ان يكون فيهم من
هو خامل الذكر لا يعرف انه من المجتهدين واما الثاني فلاحتمال ان بعضهم يكذب فيفتي على خلاف اعتقاده
خوفا من سلطان جاير او مجتهد ذي منصب افتى بخلافه واما الثالث فلاحتمال رجوع احدهم قبل
فتوى الاخر ولاجل هذه الاحتمالات قال الامام احمد من ادعى الاجماع فهو كاذب واجاب المصنف
بان الوقوف عليه لا يتعذر في ايام الصحابة فانهم كانوا قليلين محصورين ومجتمعين في الحجاز ومن خرج
منهم بعد فتح البلاد كان معروفا في موضعه وهذا الجواب ذكره الامام فقال والانصاف انه
لا طريق لنا الى معرفته الا في زمان الصحابة وعلل بما قلناه نعم لو فرضنا حصول الاجماع من غير الصحابة
فالاصح عند الامام والامدي وغيرهما انه يكون حجة وقال اهل الظاهر لا يحتج الا باجماع الصحابة وهو
رواية لاحمد قال الثانية انه حجة خلافا للنظام والشيعة والخوارج لنا وجوه
الاول انه جمع بين مشاقة الرسول ومتابعة غير سبيل المومنين في الوعيد حيث قال ومن يشاقق
الرسول الاية فتكون محرمة فيجب اتباع سبيلهم اذ لا مخرج عنهما قيل رتب الوعيد على الكل قلنا بل على
كل واحد والا لغا ذكر المخالفة قيل الشرط في المعطوف عليه شرط في المعطوف قلنا لا وان سلم
لم يضر لان الهدى دليل التوحيد والنبوة قيل لا يوجب تحريم كل ما غاير قلنا يعني لجواز الاستثنا
قيل السبيل دليل الاجماع قلنا حمله على الاجماع اولى لعمومه قيل يجب اتباعهم فيما صاروا به مومنين
قلنا حينئذ تكون المخالفة المشاقة قيل يترك الاتباع راسا قلنا الترك غير سبيلهم قيل لا يجب اتباعهم
في فعل المباح قلنا كاتباع الرسول عليه السلام قيل المجمعون اثبتوا بالدليل قلنا خص النص فيه قيل
كل المومنين الموجودين الى يوم القيامة قلنا بل في كل عصر لان المقصود العمل ولا عمل في القيامة

اقول ذهب الجمهور الى ان الاجماع حجة يجب العمل به خلافا للنظام والشيعة والخوارج
فانه وان نقل عنهم ما يقتضي الموافقة لكنهم عند التحقيق مخالفون اما النظام فلانه لم يفسر الاجماع
باتفاق المجتهدين كما قلنا بل قال كما نقله عنه الامدي ان الاجماع هو قول الحجة به واما الشيعة فانهم يقولون

ان الاجماع

بلغ ه

ان الاجماع حجة لا لكونه اجماعا بل لاشتماله على قول الامام المعصوم وقوله بانفراده عندهم حجة كما
سياتي في كلام المصنف واما الخوارج فقالوا كما نقله القرافي عن المحصل ان اجماع الصحابة حجة قبل حدوث
الفرقة واما بعدها فقالوا الاجماع الحجة في اجماع طايفتهم لا غير لان العبرة بقول المومنين ولا مومن عندهم الا
من كان على مذهبهم وكلام المصنف تبعا للامام يقتضي ان النظام يسلم امكان الاجماع وانما الخلاف في حجيته والمذكور
في الاوسط لابن برهان ومختصر ابن الحاجب وغيرهما انه يقول باستحالته قوله لنا اي الدليل على كونه
حجة من ثلاثة اوجه الاول وقد تمسك به الشافعي في الرسالة قوله تعالى ومن يشاقق الرسول من بعد
ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المومنين نوله ما تولى ونصله جهنم وساءت مصيرا وجه الدلالة
ان الله تعالى جمع بين مشاقة الرسول واتباع غير سبيل المومنين في الوعيد حيث قال نوله ما تولى ونصله
جهنم فيلزم ان يكون اتباع غير سبيل المومنين محرما لانه لو لم يكن حراما لما جمع بينه وبين المحرم الذي هو
المشاقة في الوعيد فانه لا يحسن الجمع بين حلال وحرام في وعيد بان تقول مثلا ان زنيت وشربت الما
عاقبتك واذا حرم اتباع غير سبيلهم وجب اتباع سبيلهم لانه لا مخرج عنهما اي لا واسطة بينهما فلزم
من وجوب اتباع سبيلهم كون الاجماع حجة لان سبيل الشخص هو ما يختاره من القول او الفعل او
الاعتقاد قوله قيل رتب الوعيد الى اخره اي اعترض الخصم بتسعة اوجه احدها ان الله
تعالى رتب الوعيد على الكل اي على المجموع المركب من المشاقة واتباع غير سبيل المومنين فيكون المجموع هو
المحرم ولا يلزم من تحريم المجموع تحريم كل واحد من اجزايه كتحريم الاختين والجواب انا لا نسلم انه رتب
الوعيد على الكل بل على كل واحد اذ لو لم يكن مرتبا على كل واحد لكان ذكر مخالفة المومنين يعني اتباع غير
سبيلهم لغوا لا فايدة له لان المشاقة مستقلة في ترتب الوعيد وكلام الله تعالى يصان عن اللغو
وهذا الجواب ليس في المحصول لا في الحاصل وهو اولى مما قلناه الثاني سلمنا ان الوعيد مترتب على
كل واحد منهما لكن لا نسلم تحريم اتباع غير سبيلهم مطلقا بل بشرط تبين الهدى فان تبين الهدى
شرط في المعطوف عليه لقوله تعالى من بعد ما تبين له الهدى والشرط في المعطوف عليه شرط في المعطوف
لكونه في حكمه والهدى عام لاقترانه بال فيكون حرمة اتباع غير سبيل المومنين موقوفة على تبين جميع انواع
الهدى ومن جملة انواع الهدى دليل الحكم الذي اجمعوا عليه واذا تبين ذلك لا يستغنى به عن الاجماع فلا
يبقى للتمسك بالاجماع فايدة واجاب المصنف بوجهين احدهما لا نسلم ان كل ما كان شرطا في المعطوف
عليه يكون شرطا في المعطوف بل العطف انما يقتضي التشريك في مقتضى العامل اعرابا ومدلولا كما تقدم
غير مرة الثاني سلمنا ان الشرط في المعطوف عليه شرط في المعطوف لكن لا نضر بذلك فانا لا نسلم اع

في ان الهدى المشروط في تحريم المشاقة انما هو دليل التوحيد والنبوة لا ادلة الاحكام الفرعية فيكون هذا الهدى
شرطا في تحريم اتباع غير سبيل المؤمنين ونحن نسلمه الاعتراض الثالث سلمنا ان قوله تعالى ويتبع
غير سبيل المؤمنين يوجب تحريم المخالفة لكن لفظ الغير والسبيل مفردان والمفرد لا عموم له فلا يوجب ذلك تحريم
كل ما غاير سبيلهم بل يصدق بصورة وهو الكفر ونحوه مما لا خلاف فيه والجواب انه يقتضي العموم لما فيه من
الاضافة ويدل عليه انه يصح الاستثناء منه فيقال الا سبيل كذا والاستثناء معيار العموم واعلم ان اضافة
غير ليست للتعريف على المشهور وفي التعميم بمثلها نظر يحتاج الى تامل فقد يقال ان هذه الاضافة لا تقتضيه
ويكون العموم تابعا للتعريف كما كان الاطلاق تابعا للتنكير وكما لو زيدت لام التعريف في جمع من الجموع فانها
لا تقتضي التعميم لعدم التعريف الرابع لا نسلم ان السبيل هو قول اهل الاجماع بل دليل الاجماع وبيانه ان
السبيل لغة هو الطريق الذي يمشى فيه وقد تعذرت ارادته هنا فتعين الحمل على المجاز وهو اما قول اهل الاجماع
او الدليل الذي لاجله اجمعوا والثاني اولى لقوة العلاقة بينه وبين الطريق وهي كون كل واحد منهما موصلا
الى المقصد واجاب المصنف بان السبيل ايضا يطلق على الاجماع لان اهل اللغة يطلقونه على ما يختاره الانسان
لنفسه من قول وفعل ومنه قوله تعالى قل هذه سبيلي واذا كان كذلك فحمله على الاجماع اولى لعموم فائدته فان
الاجماع يعمل به المجتهد وهذا الجواب ذكره صاحب الحاصل فتبعه المصنف وهو احسن مما قاله الامام
وفي كثير من النسخ التي اعتمد عليها جمع من الشارحين جواب غير هذا وهو انه يلزم ان يكون مخالفة سبيل المؤمنين
هي المشاقة لان دليل الاجماع هو الكتاب والسنة وهذا الجواب سياتي في كلام المصنف جوابا عن سوال
اخر لكن على تقرير اخر فسقط ذلك السوال مع جواب هذا السوال الذي نحن الان فيه الخامس لا نسلم
انه يجب اتباع سبيل المؤمنين في كل شيء بل في السبيل الذي صاروا به مؤمنين ويدل عليه ان الاية نزلت
في رجل ارتد ولانه اذا قيل لا تتبع غير سبيل الصالحين فهم منه المنع من ترك الاسباب التي بها صاروا صالحين
دون غيرها كالاكل والشرب واجاب المصنف بانه يلزم حينئذ ان يكون مخالفة سبيل المؤمنين هي المشاقة
فانه لا معنى لمشاقة الرسول عليه السلام الا ترك الايمان وسمي بذلك لكونه في شق اي جانب والرسول في شق
اخر فلو حمل على هذا لزم التكرار السادس سلمنا تحريم اتباع غير سبيل المؤمنين لكن لا نسلم وجوب
اتباع سبيلهم وقولكم انه لا مخرج عنهما ممنوع فان بينهما واسطة وهي ان يترك الاتباع اصلا وراسا فلا يتبع
سبيل المؤمنين ولا سبيل غيرهم والجواب ان ترك الاتباع بالكلية غير سبيلهم ايضا لان اختياره لنفسه
فقد اتبع غير سبيلهم وهذا الجواب لم يذكره الامام ولا صاحب الحاصل وفيه نظر فان اتباع الغير هو
الاتيان بمثل فعله لكونه اتى به فمن ترك اتباع سبيل المؤمنين لا لاجل غير المؤمنين تركوه كان غير متبع غير سبيل المؤمنين

واما ان

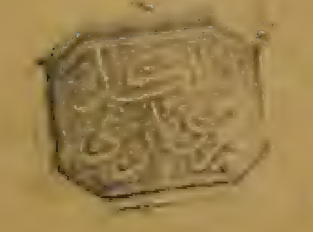
[illegible]

واما ان تركه لعدم الدليل على اتباع المؤمنين فلا يكون متبعا لاحد وحينئذ فلا يدخل تحت الوعيد واجاب
الامام بجواب اخر وهو ان قول القائل لا تتبع غير سبيل الصالحين لا يفهم منه في العرف سوى الامر باتباع سبيل
الصالحين حتى لو قال لا تتبع غير سبيلهم ولا تتبع سبيلهم ايضا لكان ركيكا نعم لو اخر لفظ الغير فقال
لا تتبع سبيل غير الصالحين فانه لا يفهم منه الامر باتباع سبيلهم ولهذا يصح النهي عنه ايضا السابع سلمنا
وجوب الاتباع لكنه لا يجب في كل الامور لانهم لو اجمعوا على فعل مباح لا يجب متابعتهم على فعله والا لكان المباح
واجبا واذا لم يجب الكلي لم يلزم اتباعهم فيما اجمعوا عليه لجواز ان يكون المراد هو الايمان او غيره مما اتفقنا
عليه واجاب المصنف بقوله قلنا كاتباع الرسول عليه السلام ولم يذكره الامام ولا صاحب الحاصل وتقريره
من وجهين احدهما ان اتباعهم في المباح ايضا واجب ومعنى وجوبه هو ما قلناه في وجوب اتباع النبي صلى
الله عليه وسلم في المباح وهو اعتقاد اباحته وان نفعله على جهة المباح لا على جهة اخرى الثاني ان قيام
الدليل على وجوب اتباعهم في كل الامور كقيام الدليل على وجوب اتباع النبي صلى الله عليه وسلم فيها فكان
المباح قد اخرج من عموم التاسي لدليل ولم يقدح في الدلالة على الباقي فكذلك الاول الثامن لا نسلم ايضا
ان المتابعة تجب في كل الامور وذلك لان المجمعين انما اثبتوا الحكم المجمع عليه بالدليل لا باجماعهم لما تقرر فيه
ان الاجماع موقوف على الدليل وحينئذ فنقول ان وجب علينا اثبات ذلك الحكم باجماعهم لا
بالدليل كان ذلك اتباعا لغير سبيلهم وهو لا يجوز وان وجب اثباته بالدليل لم يكن الاجماع نفسه دليلا
مستقلا وهو خلاف المدعى وايضا فانهم لا يقولون بوجوب اثباته بالدليل واجاب المصنف بان اتباعهم
واجب في كل شيء الا ما خص بدليل وهذه الصورة قد خصت بالاتفاق ولان الحكم ثبت باجماعهم واذا ثبت فلا
يحتاج في اثباته الى دليل اخر التاسع سلمنا ما قلتم لكن الاية تدل على وجوب اتباع سبيل كل المؤمنين
لان لفظ المؤمنين جمع محلى بالالف واللام فيفيد العموم وكل المؤمنين هم الموجودون الى يوم القيامة فلا يكون
اجماع اهل العصر الواحد حجة لكونهم بعض الامة واجاب المصنف بان المراد بالمؤمنين هم الموجودون
في كل عصر فان الله تعالى لما علق العقاب على مخالفتهم زجرا عنها وترغيبا في الاخذ بقولهم علمنا ان
المقصود هو العمل فانتفى ان يكون المراد جميع المؤمنين الموجودين الى يوم القيامة لانه لا عمل في القيامة
قال الثاني قوله تعالى وكذلك جعلناكم امة وسطا عدلهم فيجب عصمتهم عن الخطا قولا وفعلا
صغيرة وكبيرة بخلاف تعديلنا قيل العدالة فعل العبد والوسط فعل الله تعالى قلنا فعل العبد فعل الله
تعالى على مذهبنا قيل عدول وقت الشهادة قلنا حينئذ لا مزية لهم فان الكل يكونون كذلك الثالث
قال النبي صلى الله عليه وسلم لا تجتمع امتي على خطا ونظائره فانها وان لم تتواتر احادها لكن المشترك بينها

بالغير

متواتر والشيعة عولوا عليه لاشتماله على قول الامام المعصوم **اقول** الدليل الثاني على ان الاجماع
حجة قوله تعالى وكذلك جعلناكم امة وسطا لتكونوا شهداء على الناس وتقريره ان الله تعالى جعل هذه
الامة لانه تعالى جعلهم وسطا وقد قال الجوهري الوسط من كل شيء اعدله قال تعالى وكذلك
جعلناكم امة وسطا اي عدولا هذا لفظه ولانه تعالى علل ذلك بكونهم شهداء والشاهد لا بد وان يكون
عدلا وهذا التعديل الحاصل للامة وان لزم منه تعديل كل فرد منها بالضرورة لكون نفيه عن واحد
مستلزما لنفيه عن المجموع لكنه ليس المراد تعديلهم فيما يتفرد به كل واحد منهم لانا نعلم بالضرورة خلافه
فتعين تعديلهم فيما يجتمعون عليه وحينئذ تجب عصمتهم عن الخطا قولا وفعلا صغيره وكبيره لان الله تعالى
يعلم السر والعلانية فلا يعدلهم مع ارتكابهم بعض المعاصي بخلاف تعديلنا فانه قد لا يكون كذلك لعدم
الاطلاع على الباطن اعترض الخصم بوجهين احدهما ان العدالة فعل العبد لانها عبارة عن اداء
الواجبات واجتناب المنهيات والوسط فعل الله تعالى لقوله جعلناكم امة وسطا فيكون الوسط غير
العدالة فلا يكون جعلهم وسطا عبارة عن تعديلهم وكيف والمعدل لا يجعل الرجل عدلا ولكن يخبر عن
عدالته وجوابه ان فعل العبد من افعال الله تعالى على مذهب اهل الحق المقرر في علم الكلام ان افعال
العبد مخلوقة لله تعالى الثاني سلمنا ان الله تعالى عدلهم لكن تعديلهم ليشهدوا على الناس يوم القيامة بان
الانبياء بلغوهم الرسالة وعدالة الشهود انما تعتبر وقت اداء الشهادة لا قبلها فتكون الامة عدولا في
الاخرة لا في الدنيا ونحن نسلمه والجواب ان سياق الاية يدل على تخصيص هذه الامة بالتعديل وتفضيلهم
على غيرهم فتعين حمله على الدنيا لانا لو حملناه على الاخرة لم يكن لهم مزية لان كل الامم اذ ذاك عدول وفي
الجواب نظر لان الله تعالى قد اخبر عن بعض اهل الموقف بانكار المعاصي وانكار التبليغ اليهم بل الجواب
ان يقول العدالة لا تتحقق الا مع التكليف ولا تكليف في الاخرة ويؤيده قوله تعالى جعلناكم ولم يقل سيجعلكم
نعم لقائل ان يقول ان الاية لا تدل على المدعى لان الاية لا تنافي صدور الباطل غلطا ونسيانا سلمنا ان
كل ما اجمعوا عليه حق لكن لا يلزم المجتهد ان يتبع كل ما كان حقا في نفسه بدليل ان المجتهد لا يتبع مجتهدا اخر وان
قلنا كل مجتهد مصيب **قوله** الثالث اي الدليل الثالث على ان الاجماع حجة قوله عليه السلام لا
تجتمع امتي على خطا ونظايره من الاحاديث كقوله لا تجتمع امتي على الضلالة وكقوله سالت الله ان لا تجتمع
امتي على الضلالة فاعطانيها وكقوله لم يكن الله ليجمع امتي على ضلال وروي ولا على خطا وكقوله يد
الله على الجماعة الى غير ذلك فان هذه الاحاديث وان لم يتواتر كل واحد منها لكن القدر المشترك بينها
وهو عصمة الامة متواتر لكونه في هذه الاخبار الكثيرة وهذا الدليل ساقط في كثير من النسخ وادعى الامدي

انه اقرب

انه اقرب الطرق في اثبات كونه حجة قاطعة وقال ابن الحاجب الاستدلال به حسن وضعفه الامام فقال دعوى
التواتر المعنوي بعيد لانا لا نسلم ان مجموع هذه الاخبار بلغ حد التواتر فالدليل عليه وبتقديره فهو انما
يفيد الظهور لان القدر المشترك الثابت بالقطع انما هو الثناء على الامة ولا يلزم منه امتناع الخطا عليهم
فان التصريح بامتناعه لم يرد في كل الاحاديث وقد تلخص ان الادلة التي قالها المصنف انما يحسن الاستدلال
بها اذا قلنا ان الاجماع ظني كما هو مذهب الامام واتباعه واقتضاه كلام الامدي لكن الاكثرون على انه قطعي
قوله والشيعة عولوا عليه يعني ان الشيعة ذهبوا الى انه يجب ان يكون في كل زمان امام يامر الناس
بالطاعات ويردعهم عن المعاصي وذلك الامام لا بد ان يكون معصوما والا لافتقر الى امام اخر ولزم التسلسل
واذا كان معصوما كان الاجماع حجة لاشتماله على قوله لانه راس الامة ورئيسها لا لكونه اجماعا وجوابه
ان ذلك مبني على وجوب مراعاة المصالح سلمنا لكن الردع انما يحصل بنصب امام ظاهر قاهر وهم يجوزون
ان يكون خفيا خاملا ويجوزون عليه الكذب ايضا خوفا وتقية وذلك كله ينافي المطلوب وهذه المسئلة
محلها علم الكلام فلذلك لم يشتغل المصنف بالجواب عنها **قال** الثالثة قال مالك اجماع
اهل المدينة حجة لقوله عليه السلام ان المدينة لتنفي خبثها وهو ضعيف **الرابعة** قالت الشيعة اجماع
العترة حجة لقوله تعالى انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت وهم علي وفاطمة وابناهما رضي الله

عنهم لانه لما نزلت لف عليه السلام عليهم كساء وقال هؤلاء اهل بيتي ولقوله عليه السلام اني تارك فيكم
ما ان تمسكتم به لن تضلوا كتاب الله وعترتي **اقول** ذهب الامام مالك الى ان اجماع اهل
المدينة حجة اي اذا كانوا من الصحابة والتابعين دون غيرهم كما نبه عليه ابن الحاجب قال واختلفوا في
المراد من كونه حجة فمنهم من قال المراد ان روايتهم راجحة على رواية غيرهم لكونهم اخبر باحوال الرسول
عليه السلام ومنهم من قال المراد اجماعهم حجة في المنقولات المشتهرة خاصة كالاذان والاقامة
والصاع والمد دون غيرها ورجحه القرافي في تنقيح الفصول والصحيح التعميم في هذا وفي غيره لان العادة
تقضي بان مثل هؤلاء لا يجمعون الا عن دليل راجح واستدل عليه الامام واتباعه بقوله عليه السلام ان
المدينة لتنفي خبثها ووجه الاستدلال ان الحديث قد دل على انتفاء الخبث عن المدينة والخطا خبث
فيجب ان يكون منتفيا عن اهلها فانه لو كان في اهلها لكان فيها واذا انتفى عنهم الخطا كان اجماعهم
حجة **قوله** وهو ضعيف اي الاستدلال بالحديث لا الحديث نفسه ضعيف فانه ثابت في
الصحيحين وان كان بغير هذا اللفظ واقرب لفظ اليه ما رواه البخاري انما المدينة كالكير تنفي
خبثها وينصع طيبها وقد ضعف ابن الحاجب الاستدلال بهذا الحديث ايضا ولم يبين ضعفه ووجهه

بلغ

وينصع

ان الحمل على الخطا متعذر لمشاهدة وقوعه من اجلتها قال امام الحرمين ولو اطلع مطلع على ما جرى من
الاجتهاد من المجازي قضى العجب وايضا فلا نسلم ان الخطا خبث فان الخطا معفو عنه والخبث منهي عنه
ومنه قوله عليه السلام الكلب خبيث وخبيث ثمنه وكقوله مهر البغي خبيث ونحوه فيكون
احدهما غير الاخر وقد انتصر في المحصول لمالك وقوى هذا الدليل وقال ان مذهبه فيه ليس ببعيد
وذهب بعضهم كما حكاه الامدي الى ان اجماع اهل الحرمين مكة والمدينة والمصرين البصرة والكوفة
حجة على غيرهم وقيل بل اجماع البصرة والكوفة فقط حكاه الشيخ ابو اسحق في اللمع وقيل اجماع الكوفة
وحدها كما نقل عن حكاية ابن حزم وقيل اجماع الكوفة وحدها او البصرة وحدها كما نقله بعض الشارحين
للمحصول **المسالة الرابعة** ذهبت الشيعة كالامامية والزيدية الى ان اجماع العترة حجة وارادوا
بالعترة عليا وفاطمة وابنيهما الحسن والحسين وهي بالتاء المثناة واحتجوا بالكتاب والسنة اما الكتاب فقوله
تعالى انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا وجه الاستدلال ان الله تعالى اخبر
عن نفي الرجس عن اهل البيت والخطا رجس فيكون منفيا عنهم واذا كان الخطا منفيا عنهم كان اجماعهم
حجة واهل البيت هم علي وفاطمة وابناهما فان النبي صلى الله عليه وسلم لف عليهم كساء وقال هولاء اهل بيتي
وايضا فقد نقله ابن عطية في تفسيره عن الجمهور واما السنة فقوله عليه السلام اني تارك فيكم ما ان تمسكتم به
لن تضلوا كتاب الله وعترتي فانه كما دل على ان الكتاب حجة دل على ان قول العترة حجة ولم يشتغل المصنف
بالجواب عما ذكروه فنقول الجواب عن الاية انا لا نسلم انتفا الرجس في الدنيا لجواز ان يكون المراد به
نفي العذاب في الاخرة سلمنا لكن لا نسلم ان الخطا رجس سلمنا لكن المراد باهل البيت هولاء مع ازواج النبي صلى
الله عليه وسلم فان ما قبل الاية وما بعدها يدل عليه اما ما قبلها فقوله تعالى يا نسا النبي لستن كاحد من النسا
الى قوله واطعن الله ورسوله واما ما بعدها فقوله تعالى واذكرن ما يتلى في بيوتكن الاية وحينيذ فليس في
الاية دليل على ان اجماع العترة وحدهم حجة والجواب عن الحديث ما قاله في المحصول انه من باب الاحاد
بلغ والعمل بها عندهم ممتنع **قال** الخامسة قال القاضي ابو خازم اجماع الخلفا الاربعة حجة لقوله
عليه السلام عليكم بسنتي وسنة الخلفا الراشدين من بعدي وقيل اجماع الشيخين حجة لقوله اقتدوا
باللذين من بعدي ابي بكر وعمر السادسة يستدل بالاجماع فيما لا يتوقف عليه كحدوث العالم ووحدة
الصانع لا كاثباته **اقول** ذهب القاضي ابو خازم والامام احمد كما نقله عنه ابن الحاجب الى ان اجماع
الخلفا الاربعة يعني ابا بكر وعمر وعثمان وعليا حجة مع خلاف غيرهم لقوله عليه السلام عليكم بسنتي وسنة الخلفا
الراشدين من بعدي عضوا عليها بالنواجذ رواه ابو داود وكذا الترمذي وصححه والحاكم وقال انه على

شرط

وقال انه شرط الصحيحين لكن الرواية فعليكم وهو من جملة حديث طويل ووجه الدلالة انه امر باتباع
سنة الخلفا الراشدين كما امر باتباع سنته والخلفا الراشدون هم الاربعة المذكورون لقوله عليه
السلام الخلافة بعدي ثلثون سنة ثم تصير ملكا عضوضا وكانت مدة خلافتهم ثلاثين سنة فثبت
المدعى وابو خازم بالخا المعجمة والزاي من الحنفية تولى القضا في خلافة المعتضد ولاجل مذهبه لم يعتد
بخلاف زيد في توريث ذوي الارحام وحكم برد اموال حصلت في بيت اموال المعتضد وقبل المعتضد
فتياه وانفذ قضاه وكتب به الى الافاق وذهب بعضهم الى ان اجماع الشيخين ابي بكر وعمر حجة لقوله عليه
السلام اقتدوا باللذين من بعدي ابي بكر وعمر رواه الترمذي وقال حديث حسن والجواب
عن الحديثين ان المراد منهما بيان اهليتهم لاتباع المقلدين لهم لا ان اجماعهم حجة وبانهما معارضان بنحو قوله (لا معارضة لان الضعيف)
عليه السلام خذوا شطر دينكم عن الحميرا يعني عايشة مع ان قولها ليس بحجة **المسالة السادسة**
في بيان ما يثبت بالاجماع وما لا يثبت به فنقول كل شي لا يتوقف العلم بكون الاجماع حجة على العلم
به يجوز ان يستدل عليه بالاجماع سواء كان عقليا او شرعيا او لغويا او دنيويا وفي العقلي والدنيوي
خلاف وكل شي يتوقف العلم بكون الاجماع حجة على العلم به لا يصح ان يستدل عليه بالاجماع فمن هذا استدل
بالاجماع على حدوث العالم وعلى كون الصانع سبحانه وتعالى واحدا لان العلم بكون الاجماع حجة لا
يتوقف على العلم بهما وذلك لانا قبل العلم بهما يمكننا ان نعلم كون الاجماع حجة بان نعلم اثبات الصانع
بامكان العالم وحدوث الاعراض ثم نعلم باثبات الصانع صحة النبوة ثم نعلم بصحة النبوة كون الاجماع
حجة ثم بالاجماع حدوث العالم ووحدة الصانع **قوله** لا كاثباته اي لا يستدل بالاجماع على اثبات
الصانع ولا على كونه متكلما ولا على اثبات النبوة فان العلم بكون الاجماع حجة مستفاد من الكتاب والسنة
وصحة الاستدلال بهما موقوفة على وجود الصانع وعلى كونه متكلما وعلى النبوة فلو اثبتنا هذه الاشيا
بالاجماع لزم الدور لان ثبوت المدلول يتوقف على ثبوت الدليل وللقايل ان يقول ثبوت الاجماع
موقوف على العلم بوحدة الصانع خلاف ما ذكره المصنف لان كون الاجماع حجة موقوف على وجود المجمعين
المجتهدين الذين هم من امة محمد صلى الله عليه وسلم ولا يصير الشخص منهم الا بعد اعترافه بالشهادتين
وقال الشيخ ابو اسحق في اللمع انه لا يعتد بالاجماع في حدوث العالم ايضا **قال**
الباب الثاني في انواع الاجماع وفيه مسايل الاولى اذا اختلفوا على قولين فهل لمن بعدهم
احداث ثالث والحق انه ان لم يرفع مجمعا عليه جاز والا فلا مثاله ما قيل في الجد مع الاخ الميراث للجد وقيل
لهما فلا سبيل الى حرمانه قيل اتفقوا على عدم الثالث قلنا كان مشروطا بعدمه فزال بزواله قيل

بلغ

وارد على الوحداني علينا لم يعتبر فيه اجماعا قبل اظهاره مستلزم لتخطية الاولين واجيب بان المحذور هو التخطية
في واحد وفيه نظر **قوله** اذا تكلم المجتهدون جميعهم في مسئلة واختلفوا فيها على قولين فهل لمن
ياتي بعدهم من المجتهدين احداث قول ثالث في تلك المسئلة فيه ثلث مذاهب كما اشار اليه المصنف فالاكثرون
على ما قاله الامام والامدي منعوه مطلقا وجزم به في المعالم واهل الظاهر جوزوه مطلقا والحق عند
الامام واتباعه واختاره الامدي وابن الحاجب ان الثالث ان لم يرفع شيئا مما اجمع عليه القايلان الاولان
جاز احداثه لانه لا محذور فيه وان رفعه فلا يجوز لامتناع مخالفة الاجماع مثال الاول اختلافهم
في جواز اكل المذبوح بلا تسمية فقال بعضهم يحل مطلقا سواء كان الترك عمدا او سهوا وقال بعضهم
لا يحل مطلقا فالتفصيل بين العمد والسهو ليس رافعا لشيء اجمع عليه القايلان الاولان بل هو
موافق في كل قسم منه لقايل واما الثاني فمثل له المصنف تبعا للامام بالجد مع الاخوة فان الامة اختلفوا
فيه فقال بعضهم المال كله للجد وقال بعضهم المال بينهما فقد اتفق القولان على ان للجد شيئا من المال
فالقول بحرمانه واعطاء المال كله للاخ قول ثالث رافع لما اجمع عليه الاولان فلا يجوز وهذا
المثال فيه نظر فانه قد نقل عن ابن حزم في المحلى انه حكى قولا ان المال كله للاخ **قوله** قيل اتفقوا اي
احتج المانعون مطلقا بوجهين احدهما ان اهل العصر الاول قد اتفقوا على عدم القول الثالث وعلى
امتناع الاخذ به فانهم لما اختلفوا على قولين فقد اوجب كل من الفريقين الاخذ اما بقوله او بقول الاخر
وتجويز القول الثالث يرفع ذلك كله فكان باطلا اجاب المصنف بان ذلك الاتفاق كان مشروطا
بعدم القول الثالث فاذا ظهر ذلك القول فقد زال الاجماع بزوال شرطه اعترض الخصم على
هذا الجواب فقال لو صح ما ذكرتم لكان الاجماع على القول الواحد ليس بحجة لانه يمكن ان يقال فيه ايضا
وجوب الاخذ بالقول الذي اجمعوا عليه مشروط بعدم القول الثاني فاذا وجد القول الثاني فقد زال
ذلك الاجماع بزوال شرطه واجاب المصنف بان هذا الاشتراط وان كان محتملا ايضا في الاجماع
الوحداني اي الاجماع على القول الواحد لكنهم اجمعوا على عدم اعتباره فيه فليس لنا ان نحكم عليهم بوجوب
التسوية بين الاجماع الوحداني والاجماع على القولين وهذا الجواب ذكره الامام واتباعه
واعترض عليه صاحب التحصيل بان الاستدلال باجماعهم على عدم اعتبار هذا الشرط انما يعتبر
بعد اعتبار الاجماع فلو اعتبرنا الاجماع به لزم الدور **قوله** قيل اظهاره الى اخره هذا هو الاعتراض الثاني
وتقريره ان اظهار القول الثالث انما يجوز اذا كان حقا لان الباطل لا يجوز القول به والقول بكونه حقا
مستلزم لتخطية الفريقين الاولين وتخطيتهما تخطية لجميع الامة وهو غير جايز واجاب المصنف بان

المحذور

المحذور انما هو تخطيتهم فيما اجمعوا فيه على قول واحد واما ما اختلفوا فيه فلا لان غاية ذلك تخطية بعضهم
في امر وتخطية البعض الاخر في غير ذلك الامر قال المصنف وفيه نظر ولم يبينه ووجهه ان الادلة
المقتضية لعصمة الامة عن الخطا شاملة للصورتين والتخصيص لا دليل عليه وهذا الجواب لم يذكره
الامام ولا مختصروا كلامه بل اجابوا بانا لا نسلم ان اظهار القول الثالث مستلزم لتخطية الفريقين
الاولين بناء على ان كل مجتهد مصيب سلمنا ان المصيب واحد لكن التمكن من اظهار الثالث لا يستلزم كونه حقا
لانه يجوز للمجتهد ان يعمل بما ظنه حقا وان كان خطا في نفس الامر وهذا الجواب فيه نظر لامكان جريانه
في الاجماع الوحداني وصورة هذه المسئلة ان يتكلم المجتهدون جميعهم في المسئلة ويختلفوا فيها على
قولين كما اشرنا اليه اولا وصرح به الغزالي في المستصفى واما مجرد نقل القولين عن عصر من الاعصار فانه
لا يكون مما نحن فيه لاحداث الثالث لانا لا نعلم هل تكلم الجميع فيها ام لا لانه تخيل فيه اشكالات اوردت
على الشافعي في مسايل **قال** الثانية اذا لم يفصلوا بين مسئلتين فهل لمن بعدهم الفصل والحق
ان نصوا بعدم الفرق او اتحد الجامع كتوريث العمة والخالة لم يجز لانه رفع مجمع عليه والا جاز والا
يجب على من ساعد مجتهدا في حكم مساعدته في جملة الاحكام قيل اجمعوا على الاتحاد قلنا عن الدعوى
قيل قال الثوري الجماع ناسيا يفطر والاكل لا قلنا ليس بدليل **اقول** اذا لم يفصل المجتهدون
بين مسئلتين بل اجاب بعضهم فيهما بالنفي وبعضهم بالاثبات فهل لمن ياتي بعدهم من المجتهدين الفصل
فيه تفصيل نستذكره وهذه المسئلة قريبة في المعنى من التي قبلها فان التفصيل بينهما بعد اطلاق
الفريقين احداث لقول ثالث فيهما ولاجل ذلك لم يفردها الامدي ولا ابن الحاجب بل جعلاها
مسئلة واحدة وحكما عليها بالحكم السابق ولكن الفرق بينهما ان هذه المسئلة مفروضة فيما اذا
كان محل الحكم متعددا واما تلك ففيما اذا كان متحدا وحاصل التفصيل الذي في هذه المسئلة
انهم ان نصوا على انه لا فرق بين المسئلتين فلا يجوز الفصل واليه اشار بقوله ان نصوا بعدم الفرق
وعداه بالباء لتضمنه معنى صرحوا وهذا لا نزاع فيه وهذا جزم به الامام في المحصول وقال صاحب التحصيل
وقال في الحاصل انه لا سبيل الى الخلاف فيه وكلام الكتاب والمنتخب يقتضي اجراء الخلاف فيه والقول
به غير ممكن واما اذا لم ينصوا على عدم الفرق ففيه ثلثة مذاهب اشار اليها المصنف احدها الجواز
مطلقا والثاني المنع مطلقا والثالث وهو المرجح في المنتخب والحاصل واختاره المصنف انه ان
اتحد الجامع بين المسئلتين فلا يجوز كتوريث العمة والخالة فان علة توريثهما او عدم توريثهما كونهما
من ذوي الارحام فكل من ورث واحدة او منعها قال في الاخرى كذلك فصار ذلك بمثابة قولهم

بلغ

لانفصلوا بينهما وان لم يتحد الجامع بينهما فيجوز كما اذا قال بعضهم لا زكاة في مال الصبي ولا في الحلي المباح
وقال بعضهم بالوجوب فيهما فيجوز الفصل واستدل المصنف عليه بقوله والا وجب اي لو لم يجز
الفصل لكان كل من ساعد مجتهدا في حكم اي وافقه عليه يجب عليه ان يساعده في جميع الاحكام وهو باطل
اتفاقا ووجه الملازمة ان امتناع التفصيل يقتضي موجبا ولا موجب سوى موافقة بعض المجتهدين
في حكم احدى المسئلتين استدل المانعون مطلقا بان فتوى بعضهم بالتحليل فيهما وبعضهم بالتحريم
فيهما اجماع على اتحاد الحكم فلا يجوز خلافه واجاب المصنف بقوله قلنا غير الدعوى اي لا نسلم ان
عدم التفصيل اجماع على اتحاد الحكم فانه غير النزاع بل يتبرع ونقول لا يدل عليه لان عدم القول
بالتفصيل غير القول بعدم التفصيل ومعناه انه لا يمتنع ورود مخالفة هذا الاجماع فان الواقع
منهم ليس هو التنصيص على الاتحاد بل الاتحاد في فتواهم ونحن لا نسلم انه يمنع من الفصل فان ذلك اول المسئلة
وهذا الثاني هو جواب المحصول ولم يجب عنه في المنتخب بشيء واحتج المجوزون مطلقا بان الناس اختلفوا
في تعاطي المفطرات ناسيا فان الثوري فصل بينهما مع اتحادهما في العلة فقال الجماع ناسيا يفطر
بخلاف الاكل واجاب المصنف بان مذهب الثوري ليس بحجة حتى يجوز التمسك به بل الجواز يكون من
المخالفين في هذه المسئلة ولم يجب الامام ولا اتباعه عن هذا وكانهم تركوه لوضوحه قال الثالثة يجوز
الاتفاق بعد الاختلاف خلافا للصيرفي لنا الاجماع على خلافة بعد الاختلاف وله ما سبق الرابعة
الاتفاق على احد قولي الاولين كالاتفاق على حرمة بيع ام الولد والمتعة اجماع خلافا لبعض الفقهاء والمتكلمين
لنا انه سبيل المؤمنين قيل فان تنازعتم اوجب الرد الى الله تعالى قلنا زال الشرط قيل اصحابي كالنجوم قلنا بهم قدمتم
اهتديتم قلنا الخطاب مع العوام الذين في عصرهم قيل اختلافهم اجماع على التخيير قلنا ممنوع اقول
هل يجوز اتفاق اهل العصر على الحكم بعد اختلافهم فيه ينبني على ان انقراض العصر اي موت المجمعين
هل هو شرط في اعتبار الاجماع فيه خلاف ياتي فان قلنا باعتبار موتهم فلا اشكال في جواز
اتفاقهم بعد الاختلاف وان قلنا ان موتهم لا يعتبر ففي جواز اتفاقهم مذاهب احدها انه يمتنع
ونقله في البرهان عن القاضي ونقله المصنف تبعا للامام عن الصيرفي والثاني يجوز واختاره الامام
واتباعه وابن الحاجب والثالث ان استقر الخلاف جاز والا فلا وهذا التفصيل هو مختار امام الحرمين
فانه قال بعد حكايته القولين الاولين والراي الحق عندنا كذا وكذا واختاره ايضا الآمدي واذا قلنا
بالجواز ففي الاحتجاج به مذهبان اختار ابن الحاجب انه حجة ونقله في البرهان عن معظم الاصوليين
واستدل المصنف بقوله لنا اي الدليل على الجواز اجماع الصحابة على خلافة ابي بكر بعد اختلافهم

فيها

فيها ولك ان تقول لا نسلم ان هذا الاجماع كان بعد استقرار الخلاف وحينئذ فلا يطابق الدعوى
لانها ام سلمنا لكن الخلافة لا تتوقف على الاجماع بل يجب الانقياد اليها بمجرد البيعة قوله على قولين
اجماع على جواز الاخذ بكل منهما اجتهادا او تقليدا فلو جاز الاتفاق بعد ذلك لكان يجب الاخذ بالقول
الذي اتفقوا عليه ويلزم من ذلك رفع الاجماع بالاجماع وهو باطل وجوابه ما تقدم ايضا وهو ان
الاجماع على التخيير مشروط بعدم الاتفاق واذا اتفقوا فيزول لزوال شرطه المسئلة الرابعة اذا
اختلف اهل العصر على قولين ثم حدث بعدهم مجتهدون اخرون فقال الامام احمد والاشعري وغيرهما
يستحيل اتفاقهم على احد قولي اولئك واختاره الآمدي والصحيح عند الامام وابن الحاجب وغيرهما الامكان
ومثل له المصنف تبعا لابن الحاجب باتفاق العلماء على تحريم بيع ام الولد مع ان عليا وابن مسعود وجابر
بن عبد الله وابن الزبير وابن عباس في رواية عنه وعمر بن عبد العزيز كانوا يقولون بالجواز وباتفاقهم ايضا
على المتعة يعني تحريم نكاح المراة الى مدة مع ان ابن عباس كان يفتي بالجواز وفي المثالين نظر اما الاول
فقال الآمدي لا نسلم حصول الاجماع فيه لان الشيعة يقولون بالجواز واما الثاني فنقل الماوردي وغيره
ان ابن عباس رجع فافتى بالتحريم فعلى هذا لا يكون مطابقا لهذه المسئلة بل يكون مثالا للمسئلة السابقة
واذا قلنا بجواز الاتفاق بعد الاختلاف فقال الامام واتباعه يكون اجماعا محتجا به واستدل عليه
المصنف بانه سبيل المؤمنين فيجب اتباعه لقوله ويتبع غير سبيل المؤمنين الآية وقال بعض المتكلمين وبعض الفقهاء
لا اثر لهذا الاجماع وهو مذهب الشافعي كما قاله الغزالي في المنخول وابن برهان في الاوسط وقال في البرهان
ان ميل الشافعي اليه قال ومن عباراته الرشيقة في ذلك قوله ان المذاهب لا تموت بموت اصحابها ولم يرجح ابن
الحاجب شيئا مع ترجيحه ان الاتفاق اذا صدر من المختلفين يكون حجة كما نقلناه عنه في المسئلة السابقة وسببه
ان تلك المسئلة ليس لغير المجمعين فيها قول يخالف قول المجمعين بخلاف هذه ومن ثمرة الخلاف في هذه المسئلة تنفيذ
قضاء من حكم بصحة بيع ام الولد وسقوط الحد عن الواطئ في نكاح المتعة واخبرني من اثق به ان قاضي المدينة
اخبره ان بالمدينة مكانا موقوفا على نكاح المتعة ومسجدا موقوفا على الاغتسال من جماعها قوله قيل الى
اخره اي استدل القائلون بان الاجماع بانه ليس باجماع بثلثة اوجه الاول قوله تعالى فان تنازعتم في شيء
فردوه الى الله والرسول والنزاع قد حصل فوجب رده الى كتاب الله وسنة رسوله لا الى الاجماع واجاب
الامام بوجهين احدهما ان الرد الى الاجماع رد الى الله تعالى ورسوله الثاني ان وجوب الرد الى الله
ورسوله مشروط بالتنازع وقد زال التنازع في العصر الثاني فيزول وجوب الرد واقتصر المصنف على هذا وفيه
نظر فان الشرط انما هو وجود التنازع وقد وجد وحصول الاتفاق بعد ذلك لا ينافي حصوله كما اذا قال العبد

5

ان جاء العتق فانت حر فيما القدم وافقه الدليل الثاني قوله صلى الله عليه وسلم اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم
دل الحديث على حصول الاهتداء بالاقتداء بقول كل واحد منهم سواء حصل بعده لك اتفاق ام لا قلنا وجب الاخذ
بما اتفق عليه اهل العصر الثاني لزم المفسدة بمخالفة عدم الاتفاق وهو خلاف الظاهر جوابه ان الخطاب مع
العوام اي المقلدين دون المجتهدين لان المجتهد لا يقلد المجتهد ولان قول الصحابي ليس بحجة كما سياتي وهو لا العوام
الذين خوطبوا هم الموجودون في عهد الصحابة خاصة لان خطاب المشافهة لا يتناول من يحدث بعدهم وحينئذ فلا
يكون الخطاب متناولا للخواص اهل العصر الثاني لما قلناه اولا ولا للعوام منهم لما قلناه ثانيا واذا لم يكونوا مخاطبين
به لم يبق فيه دلالة على هذه المسئلة لان الكلام في اتفاق العصر الثاني وفي الجواب نظر لان خطاب المشافهة
يعم بادلة خارجية والا لم نكن مامورين الان وهو باطل وايضا فالمسئلة باقية بحالها في العوام المخاطبين
وذلك فيما اذا اختلف العوام رتبة الاجتهاد واتفقوا بعد انقراض اولئك ولاجل ما قلناه لم يذكر الامام ولا صاحب
الحاصل هذا الجواب بل اجابا بتخصيص الحديث الثالث ان اختلاف اهل العصر الاول على قولين مثلا اجماع
منهم على التخيير اي على جواز الاخذ بكل منهما فلو كان الاتفاق على احدهما اجماعا مانعا من الاخذ بخلافه لزم تعارض
الاجماعين واجاب المصنف بقوله قلنا ممنوع اي لا نسلم ان اختلافهم اجماع على التخيير فان كلا من
الفريقين يعتقد خطأ الاخر ومعناه لا نسلم ان هذا الاجماع الذي على التخيير يعارضه الاجماع الاخر وانما يلزم
ذلك ان لو لم يكن الاجماع الاول مشروطا بعدم الاجماع الثاني وليس كذلك بل هو مشروط بعدمه فاذا
وجد الثاني زال الاول لزوال شرطه وهذا الجواب هو المذكور في المحصول والحاصل وقد وقع التصريح
به في بعض النسخ فقال قلنا زال لزوال شرطه قال الخامسة اذا اختلفوا فماتت احدى الطائفتين بلغ
يصير قول الباقين حجة لكونه قول كل الامة السادسة اذا قال البعض وسكت الباقون فليس باجماع ولا
حجة وقال ابو علي اجماع بعدهم وقال ابنه هو حجة لنا انه ربما سكت لتوقف او خوف او تصويب كل مجتهد قيل
تمسك بالقول المنتشر ما لم يعرف له مخالف قلنا اثبات الشيء بنفسه فرع قول البعض فيما
تعم به البلوى ولم يسمع خلافه كقول البعض وسكوت الباقين اقول اذا اختلف اهل العصر على
قولين ثم ماتت احدى الطائفتين او ارتدت كما قاله في المحصول فانه يصير قول الباقين حجة لكونه قول
كل الامة وهذا هو الذي جزم به الامام واتباعه وصرحوا بكونه اجماعا ايضا وهو يؤخذ من تعليل المصنف
وذكر ابن الحاجب هذه المسئلة في اثناء اتفاق اهل العصر الثاني على احد قولي العصر الاول وحكى عن الاكثر انه
لا يكون اجماعا وذكر الامدي نحوه ايضا المسئلة السادسة اذا قال بعض المجتهدين قولا وعرف به الباقون
فسكتوا عنه ولم ينكروا عليه ففيه مذاهب اصحها عند الامام انه لا يكون اجماعا ولا حجة لما سياتي ثم قال

هو والامدي

هو والامدي انه مذهب الشافعي وقال في البرهان انه ظاهر مذهب الشافعي وقال الغزالي في المنخول نص
عليه الشافعي في الجديد والثاني وهو مذهب ابي علي الجبائي انه اجماع بعد انقراض عصرهم لان استمرارهم
على السكوت الى الموت يضعف الاحتمال والثالث قاله ابو هاشم ابن ابي علي انه ليس باجماع لكنه حجة
وحكى في المحصول عن ابن ابي هريرة انه ان كان القائل حاكما لم يكن اجماعا ولا حجة والا فنعم وحكى الامدي عن
الامام احمد واكثر الحنفية انه اجماع وحجة واختار الامدي انه اجماع ظني يحتج به وهو قريب من مذهب ابي
هاشم ووافقه ابن الحاجب في المختصر الكبير واما في المختصر الصغير فانه جعل اختياره محصورا في احد
مذهبين وهما القول بكونه اجماعا والقول بكونه حجة والذي ذكره الامدي هنا محله قبل انقراض العصر
واما بعد انقراضه فانه يكون اجماعا على ما نبه عليه في مسئلة انقراض العصر واعلم ان الشافعي قد استدل بلغ
على اثبات القياس وخبر الواحد بان بعض الصحابة عمل به ولم يظهر من الباقين انكار فكان ذلك اجماعا قال
في المعالم وهذا مناقض لما تقدم نقله عنه واجاب ابن التلمساني بان السكوت الذي تمسك به الشافعي
في القياس وخبر الواحد هو السكوت المتكرر في وقائع كثيرة وهو ينفي جميع الاحتمالات الاتية قوله
لنا اي الدليل على انه ليس باجماع ولا حجة ان السكوت يحتمل ان يكون لاجل التوقف في الحكم اما لكونه لم
يجتهد فيها او لكونه اجتهد فلم يظهر له شيء ويحتمل ان يكون لخوف من القائل او المقول له كقول ابن عباس وقد
اظهر مخالفة عمر في العول بعد موته كان رجلا مهيبا فهبته ويحتمل ان يكون سكت عن الانكار لاعتقاده
ان كل مجتهد مصيب الى غير ذلك من الاحتمالات ولما احتمل السكوت هذه الوجوه لم يكن فيه دلالة على الرضى
وهو معنى قول الشافعي لا ينسب الى ساكت قول قوله قيل يتمسك اي احتج ابو هاشم على كونه حجة بان
العلماء لم يزالوا يتمسكون في كل عصر بالقول المنتشر بين الصحابة اذا لم يعرف له مخالف فدل على جواز الاخذ
بقول البعض وسكوت الباقين والجواب المنع اي لا نسلم انهم كانوا يتمسكون به فان وقع منهم شيء فلعله وقع
ممن يعتقد حجيته او على وجه الالزام او على وجه الاستيناس به وايضا فالاستدلال به اثبات للشيء بنفسه لان
القول المنتشر مع عدم الانكار هو قول البعض وسكوت الباقين قوله فرع الى اخره اعلم انه اذا قال
بعض المجتهدين قولا ولم ينتشر ذلك القول بحيث يعلم انه بلغ الجميع ولم يسمع من احد مخالفة فهل يكون كما اذا
قال البعض وسكت الباقون عن انكاره ام لا اختلفوا فيه كما قال في المحصول فمنهم من قال يلحق به لان الظاهر وصوله
اليهم ومنهم من قال لا يلحق لانا لا نعلم هل بلغهم ام لا واختاره الامدي ومنهم من قال ان كان ذلك القول فيما
تعم به البلوى اي فيما تمس الحاجة اليه كمس الذكر فيكون كقول البعض وسكوت الباقين لان عموم البلوى
يقتضي حصول العلم به وان لم يكن كذلك فلا لاحتمال الذهول عنه قال الامام وهذا التفصيل هو الحق ولهذا

جزم به في الكتاب قال الباب الثالث في شرايطه وفيه مسايل الاولى
ان يكون فيه قول كل عالمي ذلك الفن فان قول غيرهم بلا دليل فيكون خطا فلو خالفه واحد لم يكن سبيل
الكل قال الخياط وابن جرير وابو بكر الرازي المومنون يصدق على الاكثر قلنا مجازا قالوا عليكم بالسواد
الاعظم قلنا يوجب عدم الالتفات الى مخالفة الثلث اقول عقد المصنف هذا الباب لبيان ما
يكون شرطا في الاجماع وما لا يكون شرطا فيه مما يظن انه شرط وذكر فيه خمس مسايل الاولى ان الاجماع
في كل فن من الفنون يشترط ان يكون فيه قول جميع علماء ذلك الفن في ذلك العصر ولا عبرة بقول العوام ولا بقول
علماء فن في غير فنهم لان قولهم فيه يكون بلا دليل لكونهم غير عالمين بادلته والقول بلا دليل خطا لا يعتد به ومنهم
من اعتبر قول الاصولي في الفقه اذا كان متمكنا من الاجتهاد فيه واختاره الامام ومنهم من عكس ومنهم من قال
لا بد من موافقة العوام ايضا واختاره الامدي قوله فلو خالفه اي يتفرع على اشتراط قول المجتهدين انه
اذا خالف واحد فلا يكون قول غيره اجماعا ولا حجة لان ادلة الاجماع كقوله تعالى ويتبع غير سبيل المومنين
لا يتناول ذلك لان قول البعض ليس هو سبيل الكل وهذا هو اختيار الامام والامدي وقال ابن الحاجب انه
اذا ندر المخالف لا يكون اجماعا قطعيا قال لكن الظاهر انه حجة لانه يبعد ان يكون الراجح مع الاقل وقال
ابو الحسين الخياط ومحمد بن جرير الطبري وابو بكر الرازي ينعقد الاجماع مع مخالفة الواحد والاثنين كما نقله
عنهم الامام وعبر المصنف عنه بالاكثر واستدلوا بامرين احدهما ان لفظ المومنين الوارد في قوله تعالى ويتبع
غير سبيل المومنين وفي غيره من الادلة يصدق على اكثر المومنين كما يقال للبقرة انها سوداء وان كان فيها
شعرات بيض واذا صدق على الاكثر كان قولهم حجة لانه سبيل المومنين وجوابه ان لفظ المومنين انما
يصدق على الاكثر مجازا لان الجمع المعرف ان حقيقته في الاستغراق ولهذا يصح ان يقال انهم ليسوا كل المومنين
الثاني قوله عليه السلام عليكم بالسواد الاعظم وجه الدلالة انه امر باتباع السواد الاعظم والسواد الاعظم
هم الاكثر فيكون قولهم حجة واجاب في المحصول بان السواد الاعظم هم كل الامة لان كل ما عدا الكل فالكل اعظم
منه ولولا ما ذكرناه لكان نصف الامة اذا زاد على النصف الاخر بواحد يكون قولهم حجة وليس كذلك واليه
اشار المصنف بقوله مخالفة الثلث وهو بضم الثاء اي ثلث الامة ويحتمل ان يكون الثاء مفتوحة وان يكون
المراد الثلث التي هي اسم العدد فان الجماعة الذين نقل المصنف عنهم الخلاف في هذه المسلة يسلمون ان مخالفة
الثلاثة قادحة كما اقتضاه كلام الامام ونقل الامدي عن قوم ان عدد الاقل ان بلغ عدد التواتر قدح في الاجماع
والا فلا قال الثانية لا بد له من سند لان الفتوى بدونه خطا قيل لو كان فهو الحجة قلنا
يكونان دليلين قيل صححوا بيع المراضاة بلا دليل قلنا لا بل ترك اكتفاء بالاجماع اقول ذهب

الجمهور

الجمهور الى ان الاجماع لا بد له من شيء يستند اليه من نص او قياس لان الفتوى بدون المستند خطا
لكونه قولا في الدين بغير علم والامة معصومة عن الخطا وللقايل ان يقول انما يكون خطا عند
عدم الاجماع عليه اما بعد الاجماع فلا لان الاجماع حق وحكى الامدي وغيره عن بعضهم انه لا يشترط
المستند بل يجوز صدوره عن توفيق بان يوفقهم الله تعالى لاختيار الصواب ولما حكى الامام هذا
المذهب عبر عن التوفيق بالتخييت تبعا لصاحب المعتمد وهو بالخاء المعجمة وظن صاحب التحصيل
ان المراد بالتخييت هو الشبهة وصرح به وهو مردود فانه غير مطابق للادلة ولان الامام قد صرح في
المسلة التي تلي هذه على جواز الاجماع عن الشبهة واقتضى كلامه انه لا خلاف فيها والمراد بالشبهة
هو الدليل الظني كاخبار الاحاد والعمومات قوله قيل لو كان اي احتج الخصم بوجهين احدهما ان الاجماع
لو كان له سند لكان ذلك السند هو الحجة وحينيذ فلا يكون للاجماع فايدة واجاب المصنف بان
الاجماع والسند يكونان دليلين واجتماع الدليلين على الحكم جايز ومفيد واجاب ابن الحاجب
ايضا بان فايدته سقوط البحث عن الدليل وحرمة المخالفة الجايزة قبل انعقاد الاجماع لكونه
مقطوعا به وبان ما ذكروه يقتضي انه لا يجوز انعقاده عن دليل ولا قايل به الوجه الثاني انه لو
توقف الاجماع على السند لم يقع بدونه لكنه قد وقع فانهم اجمعوا على صحة بيع المراضاة بلا دليل
وجوابه انا لا نسلم انهم اجمعوا عليه من غير دليل فان غاية ذلك انهم لم ينقلوه اكتفاء بالاجماع فانه
اقوى وعدم نقل الدليل لا يدل على عدمه واعلم ان دعوى الاجماع على بيع المراضاة ذكره ابو الحسين
في المعتمد فقلده فيه الامام ومن تبعه فان ارادوا به المعاطاة وهو الذي فسره به القرافي فهو باطل
عند الشافعي وان ارادوا غيره فلا بد من بيانه وبيان انعقاد الاجماع فيه من غير سند قال
فرعان الاول يجوز الاجماع عن الامارة لانها مبدا الحكم قيل الاجماع على جواز مخالفتها قلنا قبل
الاجماع قيل اختلف فيها قلنا منقوض بالعموم وخبر الواحد الثاني الموافق لحديث لا يجب ان
يكون عنه خلافا لابي عبد الله البصري لجواز اجتماع دليلين اقول اذا فرعنا على ان الاجماع
لا بد له من سند فذلك السند يجوز ان يكون نصا ويجوز ان يكون ظاهرا وهل يجوز ان يكون امارة
يعني قياسا فيه مذاهب حكاها الامام اصحها عنده وعند الامدي واتباعهما كابن الحاجب انه
جايز وواقع واستدل عليه الامدي وابن الحاجب باجماعهم على تحريم شحم الخنزير قياسا
على لحمه وعلى اراقة الشيرج ونحوه اذا ماتت فيه الفارة قياسا على السمن وعلى امامة ابي بكر قياسا على
تقديمه في الصلاة والثاني انه جايز ولكنه غير واقع والثالث ان كان القياس جليا جاز والا

فلا والرابع ممتنع مطلقا واقتصر المصنف على ذكر الخلاف في الجواز واختار انه يجوز مطلقا واستدل
عليه بان الامارة مبدا الحكم الشرعي اي طريق اليه فجاز ان يكون سندا للاجماع كالقياس على الدليل
واستدل المانعون بوجهين احدهما ان الاجماع منعقد على انه يجوز للمجتهد مخالفة الامارة فلو صدر
الاجماع عنها لكان يلزم جواز مخالفته لان مخالفة الاصل تقتضي مخالفة الفرع لكن مخالفة الاجماع ممتنعة
اتفاقا كما مر واجاب المصنف بانه انما يجوز مخالفة الامارة قبل الاجماع على حكمها واما اذا اقترن بها
الاجماع فلا لاعتضادها به الثاني ان العلماء مختلفون في الاحتجاج بالقياس وذلك مانع من انعقاد
الاجماع عنها لانه لا يعتقد حجيتها من المجتهدين من لا يوافق القائل بحجيتها وجوابه ان ذلك منقوض
بالعموم وخبر الواحد فان الخلاف قد وقع في حجيتهما كما تقدم في موضعه مع جواز صدور الاجماع عن
كل منهما اتفاقا الفرع الثاني الاجماع الموافق لمقتضى حديث لا يجب ان يكون صادرا عنه لانه
يجوز اجتماع دليلين على المدلول الواحد وحينئذ فيجوز ان يكون سند الاجماع دليلا غير ذلك الحديث
وقال ابو عبد الله البصري يجب استناده اليه ونقله ابن برهان في الاوسط عن الشافعي لانه لا بد
له من سند كما تقدم وقد سقنا صلاحية هذا له والاصل عدم غيره وقال القاضي عبد الوهاب المالكي
في ملخصه ان كان الخبر متواترا فلا خلاف في وجوب استناده اليه وان كان من الاحاد فان علمنا ظهور
الخبر بينهم وانهم عملوا بموجبه لاجله فلا كلام وان علمنا ظهوره بينهم وانهم عملوا بموجبه ولكن لم نعلم
انهم عملوا لاجله ففيه ثلث مذاهب ثالثها ان كان على خلاف القياس فهو مستندهم والا فلا وان لم يكن ظاهرا
بينهم لكن عملوا بما تضمنه فلا يدل على انهم عملوا من اجله وهل يكون اجماعهم على موجبه دليلا على صحته فيه
خلاف منهم من قال لا يدل كما ان حكم الحاكم على صدق الشهود والصحيح دلالته عليه لان السمع دل على
عصمتهم بخلاف الشهود قال الثالثة لا يشترط انقراض المجمعين لان الدليل قام بدونه قيل
وافق الصحابة علي رضي الله عنه في منع بيع ام الولد ثم رجع ورد بالمنع الرابعة لا يشترط التواتر
في نقله كالسنة الخامسة اذا عارضه نص اول القابل له والا تساقطا اقول هل يشترط
في انعقاد الاجماع موت المجمعين ام لا اختلفوا فيه فقال الامام واتباعه وابن الحاجب لا يشترط وقال
الامام احمد وابن فورك يشترط وفصل الامدي بين الاجماع السكوتي وغيره على ما تقدم ايضاحه
هناك وقال امام الحرمين ان قطعوا الحكم فلا يشترط وان لم يقطعوا به بل اسندوه الى الظن فلا
بد من تطاول الزمان سواء ماتوا ام لا واستدل المصنف على عدم الاشتراط بان الدليل الدال على كون
الاجماع حجة ليس فيه تعرض للتقييد بانقراضهم فيبقى على اطلاقه اذ الاصل عدم التقييد واستدل

الخصم

الخصم بانه لو لم يشترط لم يجز رجوع بعضهم لاستلزام الرجوع مخالفة الاجماع لكن الرجوع ثابت فان عليا وافق
الصحابة رضي الله عنهم في منع بيع المستولدة ثم رجع عنه فانه قال كان رايي وراي عمر ان لا يبعن وقد
رايت الان بيعهن فقال عبيدة السلماني رايك مع الجماعة احب الينا من رايك وحدك واجاب المصنف
بالمنع اي لا نسلم ثبوت الرجوع او معناه لا نسلم ثبوت الاجماع قبل الرجوع وهو الذي ذكره في المحصول قال
لان كلام علي وعبيدة انما يدل على اتفاق جماعة عليه لا على انه قول كل الامة ويؤيده ان جماعة من الصحابة
قالوا بالجواز ايضا كما بيناه في اتفاق العصر الثاني على احد قولي العصر الاول المسالة الرابعة
ذهب الامام والامدي واتباعهما كابن الحاجب الى ان الاجماع المنقول بطريق الاحاد حجة لان الاجماع
دليل يجب العمل به فلا يشترط التواتر في نقله قياسا على السنة وذهب الاكثرون كما قاله الامام الى انه
ليس بحجة قال الامدي والخلاف ينبني على ان دليل اصل الاجماع هل هو مقطوع به او مظنون المسالة
الخامسة اذا عارض الاجماع نص من الكتاب او السنة فان كان احدهما قابلا للتاويل بوجه ما اول
القابل له سواء كان هو الاجماع او النص جمعا بين الدليلين وان لم يكن احدهما قابلا للتاويل تساقطا
لان العمل بهما غير ممكن والعمل باحدهما دون الاخر ترجيح من غير مرجح وهذا كله اذا كانا ظنيين فان
كانا قطعيين او كان احدهما قطعيا والاخر ظنيا فلا تعارض كما ستعرفه في القياس فروع
حكاها في المحصول احدها اذا استدل اهل العصر بدليل وذكروا الحديث تاويلا فذكر اهل العصر
الثاني دليلا اخر او تاويلا اخر من غير قدح في الاول جاز على الصحيح ونقله ابن الحاجب عن الاكثرين لان
الناس لم يزالوا على ذلك في كل عصر من غير انكار فكان ذلك اجماعا وقيل لا لان الدليل الثاني والتاويل
الثاني غير سبيل المؤمنين الثاني اجماع الصحابة مع مخالفة من ادركهم من التابعين ليس بحجة خلافا
لبعضهم لنا ان الصحابة رجعوا اليهم في وقائع كثيرة فدل على اعتبار قولهم معهم قال ابن الحاجب فان
نشا التابعي بعد اجماعهم فعلى اعتبار موافقته خلاف مبني على انقراض العصر الثالث المبتدع
ان كفرناه فلا اعتبار بقوله لكن لا يجوز التمسك باجماعنا على كفره في تلك المسائل لانه انما يخرج
عن الاجماع بعد ثبوت كفره ولو اثبتنا كفرهم فيها باجماعنا لزم الدور وان لم نكفره اعتبرنا قوله لانه
من المؤمنين وحكى ابن الحاجب قولا ثالثا انه لا يعتبر لفسقه وثالثا ان قوله معتبر في حق نفسه لا في
حق غيره بمعنى انه يجوز له مخالفة الاجماع المنعقد دونه ولا يجوز لغيره ذلك الرابع ارتداد الامة ممتنع
لما دل على عصمتهم وقال قوم لا يمتنع لانهم اذا فعلوا ذلك لم يكونوا مؤمنين فلا يكون سبيلهم سبيل المؤمنين
واجاب ابن الحاجب انه يصدق ان الامة ارتدت الخامس جاحد الحكم المجمع عليه لا يكفر خلافا لبعض

٥

الفقها وقال ابن الحاجب ان انكار الاجماع الظني ليس بكفر وفي القطعي ثلثة مذاهب المختار ان كان مشهورا
للعوام كالعبادات الخمس كفر والا فلا **السادس** الاكثرون على انه لا يجوز ان تنقسم الامة الى قسمين احد
القسمين مخطيون في مسئلة والقسم الاخر مخطيون في مسئلة اخرى لان خطاهم في مسئلتين لا يخرجهم عن ان
يكونوا اتفقوا على الخطا **السابع** يجوز اشتراك الامة في عدم العلم بما لم يكلفوا به لانه لا محذور فيه وحجة
المخالف انه لو جاز ذلك لكان عدم العلم به هو سبيل المومنين وحينئذ يحرم تحصيل العلم به والفرعان
الاخيران لم يذكرهما ابن الحاجب لانه ذكر فرعا قريبا من الاخير فقال اختلفوا في جواز عدم علم الامة
بخبر او دليل لا معارض له وتشترك الامة في عدم العلم به اختلفوا فيه فمنهم من جوزه مصيرا منه الى انهم
غير مكلفين بالعمل بما لم يظهر لهم ولم يبلغهم فاشتراكهم في عدم العلم به لا يكون خطا لان عدم العلم ليس من فعلهم
وخطا المكلف من اوصاف فعله ومنهم من احاله لانه يلزم منه امتناع تحصيل العلم به **قال** بلغ ه

الكتاب الرابع في القياس

وهو اثبات مثل حكم معلوم في معلوم اخر
لاشتراكهما في علة الحكم عند المثبت **اقول** القياس والقيس مصدران لقاس بمعنى قدر يقال
الثوب بالذراع بنفسه قيسا وقياسا اذا قدره به وهو يتعدى بالبا كما مثلناه بخلاف المستعمل في الشرع
فانه يتعدى بعلى لتضمنه معنى البنا والحمل ثم ان التقدير يستدعي المسوية فان التقدير يستلزم نسبة
احدهما الى الاخر بالمساواة وبالنظر الى هذا اعني المساواة عبر الاصوليون عن مطلوبهم بالقياس وقد عرفوه
بتعريفات كثيرة والمختار منها عند الامدي ~~واتباعه وكذا المصنف~~ وابن الحاجب انه مساواة فرع لاصل في
علة حكمه والمختار عند الامام واتباعه ما ذكره المصنف ثم ان القياس له اربعة اركان وهي الاصل والفرع وحكم الاصل
والعلة وقد تضمنها الحد المذكور **فقوله** اثبات كالجنس دخل فيه المحدود وغيره والقيود التي بعده كالفصل
والمراد بالاثبات هو القدر المشترك بين العلم والاعتقاد والظن سوا تعلقت هذه الثلثة بثبوت الحكم او بعدمه
والقدر المشترك بينها هو حكم الذهن بامر على امر **وقوله** مثل احترز به عن اثبات خلاف حكم معلوم فانه لا يكون
قياسا واشار به ايضا الى ان الحكم الثابت في الفرع ليس هو عين الثابت في الاصل فان ذلك مستحيل بل الثابت
مثله قال الامام والمثل تصوره بديهي اي لا يحتاج الى تعريف فان كل عاقل يعلم بالضرورة كون الحار مثلا للحار
ومخالفا للبارد فلو لم يكن تصور المثل والمخالف بديهيا لكان الخالي عن ذلك التصور خاليا عن التصديق **وقوله**
حكم هو غير منون على الاضافة لما بعده واشار به الى الركن الاول وهو حكم الاصل والمراد به هاهنا نسبة امر الى
اخر ليكون شاملا للشرعي والعقلي واللغوي ايجابا كان او سلبا فان القياس يجري في كلها على ما ستعرفه **وقوله**
معلوم اشار به الى الركن الثاني وهو الاصل **وقوله** في معلوم اخر اشار به الى الركن الثالث وهو الفرع والمراد

بالمعلوم

بالمعلوم هو المتصور فيدخل فيه العلم المصطلح عليه والاعتقاد والظن فان الفقها يطلقون لفظ العلم على هذه الامور
وانما عبر به ولم يعبر بالشي لان القياس يجري في الموجود والمعدوم سوا كان ممتنعا او ممكنا والشي لا يشمل
المعدوم ان كان ممتنعا اتفاقا وكذا ان كان ممكنا عند الاشاعرة واعترض التعبير به ايضا على التعبير بالاصل
والفرع لئلا يتوقف تصورهما فرع عن تصور القياس فيتوقف تعريفه بهما دور **وقوله** لاشتراكهما في علة الحكم اشار
به الى الركن الرابع وهو العلة وسياتي تعريفها واحترز بذلك عن اثبات مثل حكم معلوم في معلوم اخر لا للاشتراك
في العلة بل لدلالة نص او اجماع فانه لا يكون قياسا **وقوله** عند المثبت ذكره ليتناول الصحيح والفاسد في
نفس الامر وعبر بالمثبت وهو القايس ليعم المجتهد والمقلد كما نبه الان في المباحثات قال الامدي وهذا الحد
يرد عليه اشكال مشكل لا محيص عنه وهو ان اثبات الحكم هو نتيجة القياس فجعله ركنا في الحد يقتضي توقف القياس عليه
وهو دور وقد يقال انما يلزم ذلك ان لو كان التعريف المذكور حدا ونحن لا نسلمه بل ندعي انه رسم وقد اشار
اليه امام الحرمين في البرهان **قال** قيل الحد غير جامع لان قولنا لو لم يشترط الصوم في صحة الاعتكاف بلغ
لما وجب بالنذر كالصلاة قلنا تلازم والقياس لبيان الملازمة والتماثل حاصل على التقدير والتلازم والاولى
ان نسميها قياسا وفيه بابان **الباب الاول** في بيان انه حجة وفيه مسايل **اقول**
اعترض بعضهم على هذا الحد فقال انه غير جامع لان اشتراط تماثل الحكمين يخرج قياس العكس وهو اثبات
نقيض حكم معلوم في معلوم اخر لوجود نقيض علته فيه ومثاله ما قاله المصنف **وتقريره** انه اذا نذر ان يعتكف
صايما فانه يشترط الصوم في صحة الاعتكاف اتفاقا ولو نذر ان يعتكف مصليا لم يشترط الجمع اتفاقا بل
يجوز التفريق واختلفوا في اشتراط الصوم في الاعتكاف بدون نذره معه فشرطه ابو حنيفة ولم يشترطه
الشافعي فيقول ابو حنيفة لو لم يكن الصوم شرطا لصحة الاعتكاف عند الاطلاق لم يصر شرطا له بالنذر
قياسا على الصلاة فانها لما لم تكن شرطا لصحة الاعتكاف حالة الاطلاق لم تصر شرطا له بالنذر والجامع
بينهما عدم كونهما شرطين حالة الاطلاق فالحكم الثابت في الاصل اعني الصلاة عدم كونها شرطا في صحة الاعتكاف
والعلة فيه كونها غير واجبة بالنذر والحكم الثابت في الفرع كون الصوم شرطا في صحة الاعتكاف والعلة فيه
وجوبه بالنذر فافترقا حكما وعلة **واجاب** المصنف بانا لا نسلم انه غير جامع فان الذي سميتموه قياس
العكس انما هو تلازم فان المستدل يقول لو لم يشترط الصوم في صحة الاعتكاف لم يكن واجبا بالنذر لكنه
وجب بالنذر فيكون الصوم شرطا فهذا في الحقيقة تمسك بنظم التلازم والى هذا اشار بقوله قلنا
تلازم ثم ان دعوى ملازمة امر لامر لا بد من بيانها بالدليل فبينها المستدل بالقياس المستعمل عند الفقها
وهو ان ما ليس شرطا لصحة الاعتكاف لا يجب بالنذر قياسا على الصلاة واليه اشار بقوله والقياس لبيان الملازمة

يعني ان القياس المحدود وهو القياس المستعمل عند الفقهاء قد استعمل هاهنا لبيان الملازمة فيلزم ان قياس العكس
مشتمل على اللازم وعلى القياس المحدود الذي لبيان الملازمة ثم شرع المصنف يجيب عن كل منهما لاحتمال ان
يكون هو المقصود بالايراد فاجاب عن الثاني ثم عن الاول وحاصله ان الخصم ان اعتمد في ايراد قياس
العكس على القياس الذي لبيان الملازمة فهو غير وارد لان الاصل والفرع فيه متماثلان لكن التماثل حاصل
على التقدير فانه على تقدير عدم اشتراط الصوم في صحة الاعتكاف يلزم ان لا يشترط ايضا حالة النذر
كما ان الصلاة لا يشترط في الاعتكاف حالة النذر فاثبت عدم وجوب الصوم بالنذر بالقياس على عدم
وجوب الصلاة بالنذر على تقدير عدم اشتراط الصوم في صحة الاعتكاف والجامع كون كل من الصلاة والصوم
غير شرط في صحة الاعتكاف فان قولنا اثبات مثل حكم معلوم في معلوم اخر اعم من ان يكون حقيقة او تقديرا
والى هذا اشار بقوله والتماثل حاصل على التقدير وان اعتمد الخصم في الايراد على التلازم فنحن نسلم انه
خارج عن حد القياس لكن لا يضرنا ذلك فانه ليس بقياس عندنا لان اصول الفقه انما يتكلم فيها على القياس
المستعمل في الفقه والفقهاء انما يستعملون قياس العلة واما ما عداه كالتلازم والاقتراني فان الذي
يسميهما قياسا انما هم المنطقيون اذ القياس عندهم قول مؤلف من اقوال متى سلمت لزم عنه لذاته قول اخر
والذي يسميه الاصوليون قياسا تسميه المنطقيون تمثيلا فالتلازم قد عرفته ويعبر عنه بالاستثنائي ايضا
كان يقال لو كان اولو واما الاقتراني فكقولهم كل وضوء عبادة وكل عبادة لا بد فيها من النية ينتج ان كل وضوء فلا بد
فيه من النية والى هذا اشار بقوله والتلازم والاقتراني لا يسميهما قياسا والتقرير المذكور في السؤال
والجواب اعتمده واجتنب غيره قال الاولى في الدليل عليه يجب العمل به شرعا وقال القفال راجعه
والبصري عقلا والقاساني والنهرواني حيث العلة منصوصة والفرع بالحكم اولى كتحريم الضرب على
تحريم التافيف وداود انكر التعبد به واحالة الشيعة والنظام استدل اصحابنا بوجوه الاول انه
مجاوزة عن الاصل الى الفرع والمجاوزة اعتبار وهو مامور به في قوله تعالى فاعتبروا قيل المراد الاتعاظ
فان القياس الشرعي لا يناسب صدر الاية قلنا المراد القدر المشترك قيل الدال على الكلي لا يدل على الجزئي
قلنا بلى ولكن هاهنا جواز الاستثناء دليل العموم قيل الدلالة ظنية قلنا المقصود العمل فيكفي الظن اقول
اتفق العلماء كما قاله في المحصول قبل هذه المسالة على ان القياس حجة في الامور الدنيوية واختلفوا في
الشرعية فذهب الجمهور الى وجوب العمل فيها بالقياس شرعا وذهب القفال الشاشي من الشافعية
وابو الحسين البصري من المعتزلة الى ان العقل قد دل على ذلك يعني مع السمع ايضا كما صرح به في
المحصول وقال القاساني والنهرواني يجب العمل به في صورتين احداهما ان يكون علة الاصل منصوصة

اما بصريح

اما بصريح اللفظ او بايمايه والثانية ان يكون الفرع بالحكم اولى من الاصل كقياس تحريم الضرب على
تحريم التافيف واعترفا بانه ليس للعقل هنا مدخل لا في الوجوب ولا في عدمه كما قاله في المحصول ايضا
وهذا الثاني انكره في المستصفى بالحكم الوارد على سبب كرجم ماعز وانه في البرهان بالحكم الذي هو
في معنى المنصوص عليه كقياس صب البول في الماء بالبول فيه لكنه جعل الثاني من كلام المصنف داخلا في القسم
الاول وانكر داود الظاهري واتباعه التعبد به شرعا اي قالوا لم يرد في الشرع ما يدل على العمل بالقياس
وان كان جائزا عقلا وهذا الذي ذكره المصنف مخالف لما في المحصول والحاصل فان المذكور فيهما ان داود
واصحابه قالوا يستحيل عقلا التعبد بالقياس كالمذهب الذي ذكره المصنف بعد هذا لكنه موافق لما نقله
عنه الغزالي وامام الحرمين وهو مقتضى كلام الامدي وابن الحاجب ايضا وذهب جماعة الى انه يستحيل عقلا
التعبد بالقياس ونقله المصنف عن النظام والشيعة وفيه نظر من وجوه منها ان صاحب المحصول والحاصل
وغيرهما نقلوا عن النظام انه يقول بذلك في شريعتنا خاصة قال لان مبناها على الجمع بين المختلفات والتفريق
بين المتماثلات كما سياتي ومنها ان المصنف قد ذكر بعد هذا ان القياس الجلي لم ينكره احد وان النظام يقول
ان التنصيص على العلة امر بالقياس فيلزم من ذلك ان يكون مذهب النظام كمذهب القاساني والنهرواني من غير
فرق وهو قد غاير بينهما وان يكون مذهب داود والشيعة مخصوصا ايضا ومنها ان الشيعة منقسمة الى
امامية وزيدية والزيدية قائلون بانه حجة كما سياتي في كلامه قوله استدل اي استدل اصحابنا على كونه
حجة بالكتاب والسنة والاجماع والدليل العقلي الاول الكتاب وهو قوله تعالى فاعتبروا ووجه الدلالة
ان القياس مجاوزة بالحكم عن الاصل الى الفرع والمجاوزة اعتبار لان الاعتبار معناه العبور وهو المجاوزة يقول
عبرت على فلان اي عبرت عليه والاعتبار مامور به لقوله تعالى فاعتبروا والى الاعتبار اشار بقوله وهو فينتج
ان القياس مامور به قوله قيل المراد اي اعترض الخصم بثلثة اوجه احدها لا نسلم ان المراد بالاعتبار هنا
هو القياس بل الاتعاظ فان القياس الشرعي لا يناسب صدر الاية لانه حينئذ يكون معنى الاية يخربون بيوتهم
بايديهم وايدي المومنين فقيسوا الذرة على البر وهو في غاية الركة فيصان كلام الباري تعالى عنه واجاب
المصنف بان المراد بالاعتبار هو القدر المشترك بين القياس والاتعاظ والمشترك بينهما هو المجاوزة
فان القياس مجاوزة عن الاصل الى الفرع كما تقدم والاتعاظ مجاوزة من حال الغير الى حال نفسه وكون
صدر الاية غير مناسب للقياس بخصوصه لا يستلزم عدم مناسبته للقدر المشترك بينه وبين
الاتعاظ فان من سئل عن مسئلة فاجاب بما لا يتناولها فانه يكون باطلا ولو اجاب بما يتناولها ويتناول
غيرها فانه يكون حسنا الاعتراض الثاني انه لا يلزم من الامر بالاعتبار الذي هو القدر المشترك

الامر بالقياس فان القدر المشترك معنى كلي والقياس جزئي من جزئياته والدال على الكلي لا يدل
على الجزئي واجاب في المحصول بوجهين احدهما وعليه اقتصر المصنف انما قاله الخصم من كون
الامر بالماهية الكلية لا يكون امرا بشيء من جزئياتها على التعيين مسلم لكن ها هنا قرينة دالة على العموم
وهو جواز الاستثناء فانه يصح ان يقال اعتبروا الا في الشيء الفلاني وقد تقدم غير مرة ان الاستثناء
معيار العموم وهذا الجواب ضعيف لان الاستثناء انما يكون معيارا للعموم اذا كان عبارة عن اخراج
ما لولاه لوجب دخوله اما قطعا او ظنا ونحن لا نسلم ان الاستثناء بهذا التفسير يصح ها هنا فان الفعل
في سياق الاثبات لا يعم وايضا فان هذا الجواب لو صح لتمكن اطراده في ساير الكليات فلا يوجد كلي
الا وهو يدل على ساير الجزئيات وهو باطل والجواب الثاني ان ترتب الحكم على الشيء يقتضي العليه
وذلك يقتضي ان علة الامر بالاعتبار هو كونه اعتبارا فلزم ان يكون كل اعتبار مامورا به وهو ايضا
ضعيف لما قاله صاحب التحصيل من كونه اثباتا للقياس بالقياس وقد يجاب بجواب اخر وهو ان
الامر بالماهية المطلقة وان لم يدل على وجوب الجزئيات لكنه يقتضي التخيير بينها عند عدم القرينة والتخيير
يقتضي جواز العمل بالقياس وجواز العمل به يستلزم وجوب العمل به لان كل من قال بالجواز قال بالوجوب الاعتراض
الثالث سلمنا ان الاية تدل على الامر بالقياس لكن لا يجوز التمسك بها لان التمسك بالعموم واستفادة الحكم
كما تقدم انما يفيد الظن والتنازع انما اجاز الظن في المسايل العملية وهي الفروع بخلاف الاصول الفرط
الاهتمام بها واجاب المصنف بانا لا نسلم انها علمية لان المقصود من كون القياس حجة انما هو العمل به لا مجرد
اعتقاده كاصول الدين والعمليات يكتفى فيها بالظن وكذلك ما كان وسيلة اليها هذا هو الصواب في
تقريره وقد صرح به في الحاصل وهو راي ابي الحسين وان كان الاكثرون كما نقله الامام والامدي قالوا
انه قطعي واما قول بعض الشارحين انه يكتفى فيها بالظن مع كونها علمية لكونها وسيلة فباطل قطعا
لان المعلوم يستحيل اثباته بطريق مظنون وقد التزم في المحصول هذا السوال ولم يجب عنه قال
الثاني قصة معاذ وابي موسى قيل كان ذلك قبل نزول اكملت لكم دينكم قلنا المراد الاصول لعدم النص على
جميع الفروع الثالث ان ابا بكر قال في الكلالة اقول برايي الكلالة ما عدا الوالد والولد والراي هو القياس
اجماعا وعمر امر ابا موسى في عهده بالقياس وقال في الجد اقضي فيه برايي وقال عثمان ان اتبعت رايك فسديد
وقال علي اجتمع رايي وراي عمر في ام الولد وقاس ابن عباس الجد على ابن الابن في الحجب ولم ينكر عليهم والا
لاشتهر قيل ذموه ايضا قلنا حيث فقد شرطه توفيقا الرابع ان ظن تعليل الحكم في الاصل بعلة توجد
في الفرع يوجب ظن الحكم في الفرع والنقيضان لا يمكن العمل بهما ولا الترك لهما والعمل بالمرجوح ممنوع فتعين

بلغ

الرابع

الراجح اقول الدليل الثاني على حجية القياس السنة فانه روي ان النبي صلى الله عليه وسلم بعث معاذا
وابي موسى الى اليمن قاضيين كل واحد منهما في ناحية فقال لهما بم تقضيان فقالا اذا لم نجد الحكم في السنة نقيس
الامر بالامر فما كان اقرب الى الحق عملنا به فقال عليه السلام اصبتما واعترض الخصم بان نصوص النبي صلى
الله عليه وسلم كان قبل نزول قوله تعالى اليوم اكملت لكم دينكم فيكون القياس حجة في ذلك الزمان لكون النصوص
غير وافية بجميع الاحكام واما بعد اكمال الدين والتنصيص على الاحكام فلا يكون حجة لان شرط القياس
فقدان النص والجواب ان المنصوب دال على كونه حجة مطلقا والاصل عدم التخصيص بوقت دون
وقت والمراد من الاكمال المذكور في الاية انما هو اكمال الاصول لانا نعلم ان النصوص لم تشتمل على احكام
الفروع كلها مفصلة فيكون القياس حجة في زماننا لاثبات تلك الفروع قوله الثالث اي الدليل
الثالث على حجية القياس الاجماع فان الصحابة قد تكرر منهم القول به من غير انكار فكان ذلك اجماعا بيانه
ان ابا بكر رضي الله عنه سيل عن الكلالة فقال اقول فيها برايي فان يكن صوابا فمن الله وان يكن خطا فمني ومن
الشيطان الكلالة ما عدا الوالد والولد والراي هو القياس اجماعا كما قاله المصنف وايضا فان
عمر رضي الله عنه لما ولى ابا موسى الاشعري البصرة وكتب له العهد امره فيه بالقياس فقال اعرف الاشباه
والنظاير وقس الامور برايك وقال عمر ايضا في الجد اقضي فيه برايي وقال عثمان لعمر ان اتبعت رايك
فسديد وان تتبع راي من قبلك يعني ابا بكر فنعم الراي وقال علي رضي الله عنه اجتمع رايي وراي عمر في
امهات الاولاد ان لا يبعن وقد رايت الان بيعهن وقاس ابن عباس رضي الله عنهما الجد على ابن الابن في حجب
الاخوة وقال الا لا يتقي الله زيد بن ثابت يجعل ابن الابن ابنا ولا يجعل اب الاب ابا فثبت صدور
القياس بما قلناه وبغيره من الوقايع الكثيرة المشهورة الصادرة عن اكابر الصحابة التي لا يذكرها الا معاند
ولم ينكر احد ذلك عليهم والا لاشتهر انكاره ايضا فكان ذلك اجماعا فان قيل الاجماع السكوتي ليس بحجة
قلنا قد تقدم ان محل ذلك عند عدم التكرار فراجعه وهذا الدليل هو الذي ارتضاه ابن الحاجب وادعى
ثبوته بالتواتر وضعف الاستدلال بما عداه قوله قيل ذموه اي لا نسلم ان الباقين لم ينكروا فقد نقل عن
ابي بكر رضي الله عنه انه قال اي سما تظلني واي ارض تقلني اذا قلت في كتاب الله برايي ونقل عن عمر انه قال
اياكم واصحاب الراي فانهم اعدا السنن اعيتهم الاحاديث ان يحفظوها فقالوا بالراي فضلوا واضلوا
وعنه ايضا اياكم والمكايلة قيل وما المكايلة قال المقايسة وقال علي كرم الله وجهه لو كان الدين يوخذ
قياسا لكان باطن الخف اولى بالمسح من ظاهره وعن ابن عباس رضي الله عنه انه قال يذهب قراؤكم وصلحاؤكم
ويتخذ الناس رؤسا جهالا يقيسون الامور برايهم واجاب المصنف بان الذين نقل عنهم انكاره هم الذين

ولا نعم من ان يقال الشهر النعمة عل
سو الرمز اهل العصا بعد القوله
وعقد ان يحوزنا على القول له ٧ ما
اجماعا بيا هو ممنوع وقوله لا يعته محل عل
من اراده بعينه ولا يقال روي عن النبي
صلى الله عليه وسلم انها الكلالة
فان ذلك لانا نقول محل علما
الاشباه اشتهر بعد بدل الوسع والاجتهاد
والموضوع

في شرح للعالم الابن البلساني وعن
ابن مسعود يذهب قراوكم الاخره
ولعل الاصبهاني كان المصنف
زيادة عن ابن عباس ايضا

نقل عنهم القول به فلا بد من التوفيق بين النقلين بحمل الاول على القياس الصحيح والثاني على الفاسد توفيقا بين النقلين وجمعا بين الروايتين قوله الرابع اي الدليل الرابع وهو الدليل العقلي ان المجتهد اذا غلب على ظنه كون الحكم في الاصل معللا بالعلة الفلانية ثم وجد تلك العلة بعينها في الفرع يحصل له بالضرورة ظن ثبوت ذلك الحكم في الفرع وحصول الظن بالشيء مستلزم لحصول الوهم بنقيضه وحينئذ فلا يمكنه ان يعمل بالظن والوهم لاستلزامه اجتماع النقيضين ولا ان يترك العمل بهما لاستلزامه ارتفاع النقيضين ولا ان يعمل بالوهم دون الظن لان العمل بالمرجوح مع وجود الراجح ممتنع شرعا وعقلا فتعين العمل بالظن ولا معنى لوجوب العمل بالقياس الا ذلك وهذا الدليل قد تقدم الكلام عليه في تعريف الفقه قال احتجوا بوجوه الاول قوله تعالى لا تقدموا وان تقولوا ولا تقف ولا رطب وان الظن قلنا الحكم مقطوع والظن في طريقه الثاني قوله عليه السلام تعمل هذه الامة برهة بالكتاب وبرهة بالسنة وبرهة بالقياس فاذا فعلوا ذلك فقد ضلوا الثالث ذم بعض الصحابة له من غير نكير قلنا معارضان بمثلهما فيجب التوفيق الرابع نقل الامامية انكاره عن العترة قلنا معارض بنقل الزيدية الخامس انه يؤدي الى الخلاف والمنازعة وقد قال الله تعالى ولا تنازعوا قلنا الاية في الاراء والحروب لقوله عليه السلام اختلاف امتي رحمة السادس ان الشارع فصل بين الازمنة والامكنة في الشرف والصلوة في القصر وجمع بين الماء والتراب في الطهورية واوجب العفة على الحرة الشوهاء دون الامة الحسناء وقطع سارق القليل دون غاصب الكثير وجلد بقذف الزنا وشرط فيه شهادة اربعة دون الكفر وذلك ينافي القياس قلنا القياس حيث عرف المعنى اقول احتج المنكرون للقياس بستة اوجه من الكتاب والسنة والاجماع والمعقول الاول الكتاب وهو ايات منها قوله تعالى يا ايها الذين امنوا لا تقدموا بين يدي الله ورسوله والقول بمقتضى القياس تقدم بين يدي الله ورسوله لكونه قولا بغير الكتاب والسنة ومنها قوله تعالى وان تقولوا على الله ما لا تعلمون وقوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم وجه الدلالة ان الحكم الثابت بالقياس غير معلوم لكونه متوقفا على امور لا يقطع بوجودها فلا يجوز العمل به للاية ومنها قوله تعالى ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين فانه يدل على اشتمال الكتاب على الاحكام كلها وحينئذ فلا يجوز العمل بالقياس لان شرطه فقدان النص ومنها قوله تعالى ان الظن لا يغني من الحق شيئا والقياس ظني فلا يغني شيئا واجاب المصنف بان الحكم بمقتضى القياس مقطوع به والظن وقع في الطريق الموصل اليه كما تقدم تقريره في حد الفقه وهذا الجواب ليس شاملا للاية الاولى ولا للاية الرابعة بل الجواب عن الاولى انه لما امرنا الله تعالى ورسوله بالقياس لم يكن القول به تقديما بين يدي الله ورسوله والجواب عن الرابعة انه يستحيل ان يكون المراد منها اشتمال الكتاب على جميع الاحكام الشرعية من غير واسطة فانه خلاف

بلغ ه

الواقع

الواقع بل المراد دلالتها عليها من حيث الجملة سواء كان بوسط او غير وسط وحينئذ فلا يلزم من ذلك عدم الاحتياج الى القياس لان الكتاب على هذا التقدير لا يدل على بعضها الا بواسطة القياس فيكون القياس محتاجا اليه قوله الثاني اي الدليل الثاني على ابطال القياس السنة وهو الحديث الذي ذكره المصنف ودلالته ظاهرة قوله الثالث اي الدليل الثالث الاجماع فان بعض الصحابة قد ذمه كما تقدم ايضاحه في ادلة الجمهور وسكت الباقون عنه فكان اجماعا واجاب المصنف عن السنة والاجماع بانهما معارضان بمثلهما كما سبق ايضا فيجب التوفيق بينهما بان يحمل العمل به على القياس الصحيح وانكاره على القياس الفاسد قوله الرابع اي الدليل الرابع ان الامامية من الشيعة قد نقلوا عن العترة يعني اهل البيت انكار العمل بالقياس واجماع العترة حجة وجوابه ان نقل الامامية معارض بنقل الزيدية فانهم من الشيعة ايضا وقد نقلوا اجماع العترة على العمل بالقياس على انه قد تقدم ان اجماعهم ليس بحجة قوله الخامس اي الدليل الخامس المعقول وهو ان القياس يؤدي الى الخلاف والمنازعة بين المجتهدين للاستقراء ولانه تابع للامارات والامارات مختلفة وحينئذ فيكون ممنوعا لقوله تعالى ولا تنازعوا واجاب في المحصول بان هذا الدليل بعينه قائم في الادلة الظنية فما كان جوابا لهم كان جوابا لنا واجاب المصنف بان الاية انما وردت في الاراء والحروب لقرينة قوله تعالى فتفشلوا وتذهب ريحكم فاما التنازع في الاحكام فجائز لقوله عليه السلام اختلاف امتي رحمة وهذا الجواب لم يذكره الامام ولا صاحب الحاصل قوله السادس اي الدليل السادس وهو من المعقول ايضا وعليه اعتمد النظام ان الشارع فرق بين المتماثلات وجمع بين المختلفات واثبت احكاما لا مجال للعقل فيها وذلك كله ينافي القياس لان مدار القياس على ابداء المعنى وعلى الحاق صورة بصورة اخرى تماثلها في ذلك المعنى وعلى التفريق بين المختلفات كما ستعرفه من قبول الفرق عند ابداء الجامع اما بيان التفريق بين المتماثلات فان الشارع قد فرق بين الازمنة في الشرف ففضل ليلة القدر والاشهر الحرم على غيرها وكذلك الامكنة كتفضيل مكة والمدينة مع استواء الزمان والمكان في الحقيقة وفرق ايضا بين الصلوات في القصر فرخص في قصر الرباعية دون غيرها واما بيان الجمع بين المختلفات فلانه جمع بين الماء والتراب في جواز الطهارة بهما مع ان الماء ينظف والتراب يشوه واما بيان الاحكام التي لا مجال للعقل فيها فلانه تعالى اوجب التعفف اي غض البصر بالنسبة الى الحرة الشوهاء شعرها وبشرتها مع ان الطبع لا يميل اليها دون الامة الحسناء التي يميل اليها الطبع ويحتمل ان يريد المصنف بالتعفف وجوب الستر او يريد به كون الواطئ للحرة يصير محصنا دون واطئ الامة وايضا فلانه تعالى اوجب القطع في سرقة القليل دون غصب الكثير واوجب الجلد على القاذف بالزنا دون الكفر اي بخلاف القاذف بالكفر كما قاله في المحصول وشرط في شهادة الزنا شهادة اربعة

رجال واكتفى في الشهادة على القتل باثنين مع كونه اغلظ من الزنا واجاب المصنف بانا انما ندعي وجوب
العمل بالقياس حيث عرف للعقل ان العلة الجامعة مع انتفاء المعارض وغالب الاحكام من هذا القبيل وما ذكرتم
من الصور فانها نادرة لا تقدح في حصول الظن الغالب لاسيما والفرق بين المتماثلات يجوز ان يكون لانتفاء صلاحية
ما يتوهم انه جامع او لوجود معارض وكذلك المختلفات يجوز اشتراكها في معنى جامع وقد ذكر الفقهاء معاني
هذه الاشياء قال المسألة الثانية قال النظام والبصري وبعض الفقهاء ان التنصيص على العلة امر (بلغ هـ)
بالقياس وفرق ابو عبد الله بين الفعل والترك لنا اذا قال حرمت الخمر لكونها مسكرة يحتمل علية الاسكار
مطلقا وعلية اسكارها قيل الاغلب عدم التقييد قلنا فالتنصيص وحده لا يفيد قيل لو قال علة الحرمة
الاسكار لاندفع الاحتمال قلنا فيثبت الحكم في كل الصور بالنص اقول ذهب النظام وابو الحسين
البصري وجماعة من الفقهاء وكذا الامام احمد كما نقله ابن الحاجب الى ان التنصيص على العلة امر بالقياس
مطلقا سواء كان في طرف الفعل كقوله تصدقوا على هذا لفقره او الترك كقوله حرمت الخمر لاسكارها
وقال ابو عبد الله البصري التنصيص على علة الفعل لا يكون امرا بالقياس بخلاف علة الترك والصحيح عند الامام
والآمدي واتباعهما انه لا يكون امرا به مطلقا بل لا بد في القياس من دليل يدل عليه ونقله الآمدي عن
اكثر الشافعية ولم يصرح المصنف بالمذهب المختار لاشعار الدليل به والذي نقله هنا عن النظام هو المشهور
عنه وعلى هذا فيكون النقل المتقدم عنه وهو استحالة القياس انما محله عند عدم التنصيص على العلة
ونقل عنه الغزالي في المستصفى ان التنصيص على العلة يقتضي تعميم الحكم في جميع مواردها بطريق عموم اللفظ
لا بالقياس قوله لنا اي الدليل على ما قلناه ان الشارع اذا قال مثلا حرمت الخمر لكونها مسكرة فانه يحتمل
ان يكون علة الحرمة هو الاسكار مطلقا ويحتمل ان يكون هو اسكار الخمر بحيث يكون قيد الاضافة الى الخمر
معتبرا في العلة لجواز اختصاص اسكارها بترتب مفسدة عليه دون اسكار النبيذ واذا احتمل
الامران فلا يتعدى التحريم الى غيرها الا عند ورود الامر بالقياس واذا ثبت ذلك في جانب الترك
ثبت في الفعل بطريق الاولى لما تقدم ولقائل ان يقول هذا الدليل بعينه يقتضي امتناع القياس عند
التنصيص على العلة مع ورود الامر به ايضا قوله قيل الاغلب اي اعترض الخصم من جهة احتج
ان الاغلب على الظن في هذا المثال كون الاسكار علة للتحريم مطلقا لانه وصف مناسب للحكم واما كونه من خمر
او غيره فلا اثر له وحينئذ فيجب ترتب الحكم عليه حيث وجد ويحتمل ان يريد ان الاغلب في العلل تعديتها
دون تقييدها بمحل الحكم بالاستقراء واجاب المصنف بان النزاع انما هو في ان التنصيص على العلة هل
يستقل بافادة وجوب القياس ام لا وما ذكرتم يقتضي انه لا بد ان يضم اليه كون العلة مناسبة او ان

الغالب

الغالب عدم تقييدها بالمحل ويحتمل ان يريد ما ذكره في المحصول وهو ان مجرد التنصيص على العلة لا يلزم منه الامر
بالقياس ما لم يرد دليل على وجوب الحاق الفرع بالاصل للاشتراك في العلة اعني الدليل الدال على وجوب العمل
بالقياس الاعتراض الثاني ان الاحتمال الذي ذكرتموه وهو كون العلة اسكار الخمر بخصوص المثال المذكور
لا يتمشى في المثال في غيره كما اذا قال الشارع علة حرمة الخمر هو الاسكار فان احتمال التقييد بالمحل ينقطع
هاهنا ويثبت الحرمة في كل الصور واجاب المصنف بانا نسلم ثبوت الحكم هاهنا في كل الصور لكنه
يكون بالنص لا بالقياس قال في المحصول لان العلم بان الاسكار من حيث هو اسكار يقتضي الحرمة موجب للعلم بثبوت
هذا الحكم في كل مسكر من غير ان يكون العلم ببعض الافراد متاخرا عن العلم بالبعض الاخر وحينئذ فلا يكون هو
قياسا لانه ليس جعل البعض اصلا والاخر فرعا باولى من العكس وانما يكون قياسا اذا قال حرمت الخمر لكونه
مسكرا واعلم ان الذهاب الى ان الشارع اذا قال علة حرمة الخمر هو الاسكار ان الحكم يكون ثابتا في النبيذ وغيره
من المسكرات بالنص جزم به في المحصول وهو مشكل فان اللفظ لم يتناوله ولعل هذا هو المقتضي لكون المصنف عبر
بقوله علة الحرمة هو الاسكار لكنه لا يستقيم من وجه اخر وهو ان السائل لم يورد السؤال هكذا فتعبيره بهذا
حجر على السائل وايضا فلانه يقتضي حصر التحريم في الاسكار وهو باطل قطعا واستدل ابو عبد الله
البصري على مذهبه بان من ترك اكل شيء لكونه مؤذيا فانه يدل على تركه لكل مؤذ بخلاف من اكل شيئا لمصلحة
كالتصدق على فقير فانه لا يدل على تصدقه على كل فقير والجواب انا لا نسلم انه يدل على تركه لكل مؤذ سلمنا
(بلغ هـ) لكنه لقرينة التأذي لا لمجرد التنصيص على العلة قال الثالثة القياس اما قطعي او ظني فيكون
الفرع بالحكم اولى كتحريم الضرب على تحريم التأفيف او مساويا كقياس الامة على العبد في السراية او ادون
كقياس البطيخ على البر في الربا قيل تحريم التأفيف يدل على تحريم انواع الاذى عرفا ونكذبه قول الملك للجلاد
اقتله ولا تستخف به قيل لو ثبت قياسا لما قال به منكره قلنا القطعي لم ينكر قيل نفي الادنى يدل على نفي
الاعلى كقولهم فلان لا يملك الحبة ولا النقير ولا القطمير قلنا اما الاول فلان نفي الجزء يستلزم نفي الكل واما
الثاني فلان النقل فيه ضرورة ولا ضرورة هاهنا اقول هذه المسألة قررها الشارحون على
غير وجهها وقد يسر الله الكريم وجه الصواب فيها فنقول الكلام هنا في امرين احدهما القياس
والثاني الحكم الذي في الاصل فاما القياس نفسه وهو الالحاق والتسوية فقد يكون قطعيا وقد يكون
(الامام) ظنيا فالقطعي كما قاله في المحصول متوقف على مقدمتين فقط احداهما العلم بعلة الحكم والثاني العلم بحصول
مثل تلك العلة في الفرع فاذا علمهما المجتهد علم ثبوت الحكم في الفرع سواء كان ذلك الحكم مقطوعا به او
مظنونا ثم مثل له اعني الامام بقياس تحريم الضرب على تحريم التأفيف فانه قياس قطعي لانا نعلم ان

العلة هي الاذى ونعلم وجودها في الضرب ولكن الحكم بها هنا ظني لان دلالة الالفاظ عنده لا تفيد الا
الظن كما تقدم نقله عنه فتلخص ان القياس في هذا المثال قطعي والحكم المستفاد منه ظني وحاصله انا
قطعنا بالحاق هذا الفرع لذلك الاصل في حكم المظنون واما القياس الظني فهو ان يكون احد المقدمتين
او كلتاهما مظنونة كقياس السفرجل على البر في الربا فان الحكم بان العلة هي الطعم ليس مقطوعا به لجواز
ان يكون هي الكيل او القوت كما قاله الخصم والى هذا كله اشار المصنف بقوله القياس اما قطعي او ظني الامر
الثاني الحكم الذي في الاصل قال في المحصول فيشترط فيه فان كان قطعيا فيستحيل ان يكون الحكم في الفرع اولى
منه قال لانه ليس فوق اليقين مرتبة والذي قاله مبني على ان العلوم لا تتفاوت وقد تقدم الكلام عليه في الخبر
المتواتر قال فان لم يكن قطعيا اي سواء كان القياس قطعيا ام لم يكن فثبوت الحكم في الفرع قد يكون اولى من
ثبوته في الاصل وقد يكون مساويا له وقد يكون دونه فالاول كقياس تحريم الضرب على تحريم التافيف
فان الاذى فيه اكثر واما المساوي فكقياس الامة على العبد في سراية العتق من البعض الى الكل فانه قد
ثبت في العبد بقوله عليه السلام من اعتق شركا له في عبد قوم عليه ثم قسنا عليه الامة وهما متساويان في
هذا الحكم لتساويهما في علته وهي تشوف الشارع الى العتق ويسمى هذان القسمان بالقياس في معنى الاصل ويسميان
ايضا بالقياس الجلي وهو ما نقطع فيه بنفي تاثير الفارق بين الاصل والفرع فانا نقطع بان الفارق بين
العبد والامة وهو الذكورة والانوثة لا تاثير لهما في احكام العتق واما الادون فهي الاقيسة التي يستعملها
الفقهاء في مباحثهم كقياس البطيخ على البر في الربا بجامع ما اشتركا فيه الطعم فانه يحتمل ان يكون العلة انما هو
القوت او الكيل هكذا علله بعض الشارحين وعلله بعضهم بان الطعم في المقتات اكثر مما هو في البطيخ والى
هذا كله اشار المصنف بقوله فيكون الفرع الى اخره وهو متفرع على القياس من حيث هو وليس متفرعا
على القياس الظني وان اوهمه كلام المصنف وصرح به الشارحون ايضا ولهذا ان الامام جعلهما مسالتين
مستقلتين وفرقهما بغير الذي قررته من اوله الى اخره والذي ذكره الشارحون هنا سببه ذهولهم
عن تقرير كلام الامام على وجهه فلزمهم ان يكون المنهاج مخالفا للاصلية الحاصل والمحصول من وجوه وان
يكون ناقضا كلامه بعد اسطر قلائل مناقضة قطعية حتى صرح بعضهم بها بناء على زعمه ويعرف
ذلك بمراجعة المحصول ومنشا الغلط توهمهم ان القياس انما يكون قطعيا اذا كان حكم الاصل قطعيا
وهو عجيب فانه مع كونه مخالفا للمحصول واضح البطلان فان القياس هو التسوية وقد نقطع بتسوية الشيء بالشيء
في حكم المظنون كما تقدم ايضاحه ومثاله وذلك من خارج ان الاجماع منعقد على تسوية الخالة بالخال
في الارث اي يورثها ايضا كما ورثناه بمقتضى قوله صلى الله عليه وسلم الخال وارث من لا وارث له على تقدير

ثبوته

ثبوته فالارث مظنون والتسوية مقطوع بها لعموم الحكم الثابت بالقياس المظنون لا يكون الا مظنونا واعلم ان في
كلام المصنف نظرا من وجهين احدهما ان تقسيم القياس الى ادون ان اراد به ضعف العلة يعني ان المناسب
المصلحي او المفسدي دون ما في الاصل فهذا يقتضي ان لا يجوز القياس لان شرطه وجود العلة بكمالها في
الفرع كما سياتي وان اراد به شيئا اخر فلابد من بيانه الثاني ان الحكم على تحريم الضرب وغيره من امثلة
فحوى الخطاب بانه من باب القياس يقتضي ان اللفظ لم يدل عليه لان القياس الحاق مسكوت عنه بملفوظ به
لكنه تقدم ذكره قبيل الاوامر والنواهي ان اللفظ يدل عليه بالالتزام وسماه مفهوم موافقة وهذا وارد ايضا
على كلام الامام واتباعه وقد تقدم التنبيه عليه واصحابنا منهم من قال المنع من التافيف منقول بالعرف عن
موضوعه اللغوي وهو التلفظ باف الى المنع من انواع الاذى كما سياتي ذكره والاستدلال عليه
فعلى هذا يكون التافيف ثابتا بالمنطوق لا بالمفهوم كما زعمه بعض الشارحين فتحصلنا على ثلاثة مذاهب
ذكرها من تكلم على المحصول والذي اختاره المصنف هنا وهو كونه قياسا نقله في البرهان عن معظم
الاصوليين ونص عليه الشافعي في الرسالة في اواخر باب تثبيت خبر الواحد ثم قال وقد يمتنع بعض
اهل العلم ان يسمى هذا قياسا واعلم انا اذا قلنا انه يكون قياسا فيكون قطعيا بلا نزاع الا
على الوهم السابق التنبيه عليه قوله فلا تحريم اي استدل القائل بان التافيف يدل على تحريم انواع الاذى
بثلاثة اوجه احدها انهم اهل العرف له وجوابه انه لو كان كذلك لم يحسن من الملك اذا
استولى على عدوه ان يامر الجلاد بقتله وينهاه عن الاستخفاف به على هذا التقدير يدل بالالتزام
على تحريم القتل لكنه يحسن هكذا اجاب به الامام فقلده فيه المصنف وفيه نظر من وجهين احدهما انه
لا يطابق المدعى اصلا لان الكلام في نقل التافيف لا في نقل الاستخفاف ولا يلزم من عدم النقل في لفظه
عدم النقل في اخرى فلو قال ولا نقل لها في الاستخفاف الثاني ان النهي عن الاستخفاف او التافيف لا يدل
على تحريم القتل نصا بل ظاهرا وغايته ذلك انه صرح بمخالفة الظاهر وامر ببعض انواع الاستخفاف
ونهى عن الباقي لغرض له فالاولى في الجواب منع النقل وقد اجاب به الامام ايضا الدليل الثاني ان تحريم
الضرب لو ثبت بالقياس لخالف فيه من خالف في القياس واجيب بان هذا هو القياس الجلي كما تقدم
والمنكرون للقياس لم ينكروه بل انما انكروا القياس الخفي فقط الثالث ان نفي الادنى يدل على نفي
الاعلى كقولهم فلان لا يملك الحبة فانه يدل على نفي الدرهم والدينار وغيرهما وكقولهم لا يملك النقير ولا القطمير
فانه يدل على انه لا يملك شيئا البتة من غير نظر الى القياس فكذلك نفي التافيف مع الضرب والنقير هو النقرة
التي على ظهر النواة والقطمير هو ما في شقها هكذا قاله في المحصول ولكن المعروف وهو المذكور في الصحاح

ان الذي في سقيها هو الفتيل واما القطمير فهو القشرة الرقيقة اي الثوب واجاب المصنف بان
المثال الاول انما دل لانه نفي الادنى على نفي الاعلى لكون الادنى وهو الحبة جزءا للاعلى ونفي الجزء
مستلزم لنفي الكل واما الثاني وهو النقير والقطمير فنحن نعلم بالضرورة من هذا المثال انه ليس المراد نفيهما
بل نفي ما يساوي شيئا فدعوى النقل فيهما ضرورية بخلاف صورة النزاع فانه لا ضرورة فيها الى
دعوى النقل لجواز الحمل على المعنى اللغوي ولكان يقول الحبة اسم للواحد مما يزرع فلا يلزم من نفيها
نفي غيرها فان ادعى المجيب ان التقدير عندي زنة حبة قلنا الاصل عدم الحذف فان ادعى اشتهاره لیس منه
في العرف فيلزم ان يكون اللفظة منقولة ايضا وتستوي الامثلة قال الرابعة القياس يجري بلغ ه
في الشرعيات حتى الحدود والكفارات وفي العقليات عند اكثر المتكلمين وفي اللغات عند اكثر الادباء دون
الاسباب والعادات كاقل الحيض واكثره اقول الصحيح وهو مذهب الشافعي كما قاله الامام ان القياس
يجري في الشرعيات كلها اي يجوز التمسك به في اثبات كل حكم حتى الحدود والكفارات والرخص والتقديرات
اذا وجدت شرائط القياس فيها وقالت الحنفية لا يجوز القياس في هذه الاربعة ورايت في باب الرسالة من
كتاب البويطي الجزم به في الرخص ولاجل ذلك اختلف جواب الشافعي في جواز العرايا في غير الرطب والعنب
قياسا وذهب الجبائي والكرخي الى ان القياس لا يجري في اصول العبادات كايجاب الصلوة بالايماء في حق العاجز
عن الايماء بالحاجب قياسا على ايجاب الصلوة قاعدا في حق العاجز عن القيام والجامع بينهما هو العجز عن الاتيان
بها على الوجه الاكمل وصحح الامدي وابن الحاجب انه لا يجري في جميع الاحكام لانه ثبت فيها ما لا يعقل
معناه كالدية ثم استدل المصنف على الجواز بان الادلة الدالة على حجية القياس عامة غير مختصة بنوع دون
نوع فمثال الحدود ايجاب قطع النباش قياسا على السارق والجامع اخذ مال الغير خفية قال الشافعي
وقد كثرت اقيستهم فيها حتى عدوها الى الاستحسان فانهم زعموا انه اذا شهد اربعة على شخص بانه زنا
بامراة وعين كل شاهد منهم زاوية انه يحد استحسانا مع انه على خلاف العقل ولان تخليه فيما يوافق العقل
اولى ومثال الكفارات ايجابها على قاتل النفس عمدا بالقياس على المخطئ قال الشافعي ولانهم اوجبوا الكفارة
في الافطار بالاكل قياسا على الافطار بالجماع وفي قتل الصيد عمدا قياسا على قتله خطأ والحنفية حاولوا
الاعتذار عما وقع فيه فقالوا ان هذا ليس بقياس وانما هو استدلال على موضع الحكم بحذف الفوارق
الملغاة وهذا لا ينفعهم فانه قياس من جهة المعنى لوجود شرائط القياس فيه ولا عبرة بالتسمية واما
الرخص فقد قاسوا فيها والحقوا كما قال الشافعي فان الاقتصار على الاحجار في الاستنجاء من الرخص ٥
وهم قد عدوه الى كل النجاسات قال واما المقدرات فقد قاسوا فيها حتى ذهبوا الى تقدير الخمر في

الدلو

الدلو والسعر يعني انهم قدروا في سقوط الدواب اذا ماتت في الابار فقالوا في الدجاجة تنزح كذا وكذا وفي
الفارة اقل من ذلك وليس هذا التقدير عن نص ولا اجماع فيكون قياسا واحتج الحنفية على الحدود بقوله عليه
الصلوة والسلام ادرؤا الحدود بالشبهات والقياس شبهة ولا دليل قاطع وعلى المقدرات بان العقول لا
تهتدي اليها وعلى الرخص بانها منح من الله تعالى فلا يتعدى بها مواردها وعلى الكفارات بانها على خلاف الاصل
لانها ضرر والدليل ينفي الضرر والجواب انه منقوض بما قلناه قوله وفي العقليات اي ذهب اكثر المتكلمين
الى جواز القياس في العقليات اذا تحقق فيها جامع عقلي اما بالعلة او الحد او الشرط او الدليل قال
في المحصول ومنه نوع يسمى الحاق الشاهد بالغايب لجامع من الاربعة فالجمع بالعلة وهو اقوى الوجوه
كقول اصحابنا العالمية في الشاهد يعني المخلوقات معللة بالعلم فكذلك في الغايب سبحانه وتعالى واما الجمع
بالحد فكقولنا حد العالم شاهدا من له العلم فكذلك في الغايب واما الجمع بالدليل فكقولنا التخصيص
والاتقان يدلان على الارادة والعلم شاهدا فكذلك في الغايب واما الجمع بالشرط فكقولنا شرط العلم والارادة
في الشاهد وجود الحيوة فكذلك في الغايب قوله وفي اللغات اي ذهب اكثر اهل الادب الى جواز القياس في
اللغات كما نقله عنهم ابن جني في الخصايص وقال الامام هنا انه الحق وقد ذهب اكثر اصحابنا واكثر الحنفية الى المنع
واختاره الامدي وابن الحاجب وجزم به الامام في المحصول في كتاب الاوامر والنواهي في اخر المسئلة الثانية
وقد حرر ابن الحاجب محل الخلاف وحاصله ان الخلاف لا ياتي في العلم الذي ثبت بالنقل تعميمه لجميع افراده بالاستقراء
كرفع الفاعل ونصب المفعول ولا في الاسم الذي ثبت تعميمه لافراد نوع سواء كان جامدا كالرجل والانسان او
مشتقا كضارب ومضروب ولا في اعلام الاشخاص كزيد وعمرو فانها لم توضع لمناسبة بينها وبين غيرها
وانما محل الخلاف في الاسماء التي وضعت على الذوات لاجل اشتمالها على معان مناسبة للتسمية يدور معها
الاطلاق وجودا وعدما وتلك المعاني مشتركة بين تلك الذوات وبين غيرها فهل يجوز على راي اطلاق
تلك الاسماء على غير مسمياتها لاشتراكها معها في تلك المعاني وذلك كتسمية النبيذ خمرا لاشتراكه مع عصير
العنب في الاسكار وكذلك تسمية اللايط زانيا والنباش سارقا وفائدة الخلاف في هذه المسئلة ما ذكره
في المحصول وهو صحة الاستدلال بالنصوص الواردة في الخمر والسرقة والزنا على شارب النبيذ واللايط
والنباش واحتج المجوز بعموم قوله تعالى فاعتبروا وبان اسم الخمر مثلا دائر مع صفة الاسكار في المعتصر
من ماء العنب وجودا وعدما فدل على ان الاسكار هو العلة في اطلاق الاسم فحيث وجد الاسكار جاز الاطلاق
والا تخلف المعلول عن علته واعترض الخصم بانه انما يلزم من وجود علة التسمية وجود الاسم اذا كان
تعليل التسمية من الشارع لان مقصود التعليل من احاد الناس لا اعتبار به ولهذا لو قال اعتقت غانما لسواده

لم يعتق غيره من السود وحينئذ فيتوقف المدعى على ان الواضع هو الله تعالى واجاب في المحصول
بانا بينا ان اللغات توقيفية هذا كلامه وهو مخالف لما قدمه في اللغات فانه اختار الوقف لا التوقيف
واحتج المانعون بالنقض بالقارورة وشبهها فان القارورة مثلا انما سميت بهذا الاسم لاجل
استقرار الماء فيها ثم ان ذلك المعنى حاصل في الحياض والانهار مع انها لا تسمى بذلك واجاب الامام بان
اقصى ما في الباب انهم ذكروا صور الاخرى فيها القياس وهو غير قادح كما تقدم مثله عن النظام في
القياس الشرعي وهذا الذي ذكره في القارورة من كونهم لا يستعملوا فيها القياس اللغوي صريح في انها
وضعت للزجاجة فقط وهو مخالف لما ذكره في الحقيقة العرفية فانه قال في المحصول هناك في الكلام على
ما وضع عاما ثم تخصص بالعرف ما نصه والخابية والقارورة موضوعان لما يستقر فيه الشيء فتخصيصه
ثم تخصصا بشيء معين وقوله دون الاسباب يعني ان القياس لا يجري في اسباب الاحكام على المشهور
كما قاله في المحصول ومختصره الامدي وابن الحاجب وذهب اكثر الشافعية كما قاله الامدي الى الجواز وقال ان
هذا الخلاف يجري في الشروط وقال ابن برهان في الاوسط انه يجري فيها وفي الموانع ايضا فقال يجوز القياس
في الاسباب والشروط والموانع عندنا خلافا لابي حنيفة مثال المسئلة ان يقال الزنا سبب لايجاب الحد
لعلة كذا فكذلك اللواط بالقياس عليه واستدل المانعون بان قياس اللواط على الزنا مثلا في كونه موجبا
للحد ان لم يكن لمعنى مشترك بينهما فلا يصح القياس وان كان لمعنى مشترك كان الموجب للحد هو ذلك المشترك
وحينئذ يخرج الزنا واللواط عن كونه موجبا لان الحكم لما اسند الى القدر المشترك استحال مع ذلك اسناده
الى خصوصية كل واحد منهما وحينئذ فلا يصح القياس لان من شرطه بقاء حكم الاصل وهو غير باق هنا وهذا
الدليل بحث يطول ذكره وقوله والعادات اي لا يجري القياس ايضا في الامور العادية كاقل الحيض واكثره
واقل الحمل واكثره لانها تختلف باختلاف الاشخاص والازمنة والامزجة ولا يعرف اسبابها وهذا الحكم
منقول في المحصول ومختصراته عن الشيخ ابي اسحق الشيرازي فقط ولم يذكره الامدي ولا ابن الحاجب
قال الباب الثاني في اركانه اذا ثبت الحكم في صورة لمشترك بينها وبين غيرها بلغ ه
تسمى الاولى اصلا والثانية فرعا والمشترك علة وجامعا وجعل المتكلمون دليل الحكم في الاصل اصلا والامام
الحكم في الاولى اصلا والعلة فرعا وفي الثانية بالعكس وبيان ذلك في فصلين الفصل الاول في العلة
وهي المعرف للحكم قيل المستنبطة عرفت به فيدور قلنا تعريفه في الاصل وتعريفها في الفرع فلا دور
اقول شرع المصنف في بيان اركان القياس وهي اربعة الاصل والفرع والوصف الجامع بينهما
وحكم الاصل فان قيل اهملتم خامسا وهو حكم الفرع قلنا اجاب الامدي بان حكم الفرع ثمرة القياس

فلوكان

فلو كان من اركانه لتوقف القياس عليه وهو دور وفيه نظر فان ثمرة القياس انما هو العلم بالحكم لا نفس
الحكم فالاولى ان يجاب بان حكم الفرع في الحقيقة هو حكم الاصل وان كان غيره باعتبار المحل كما تقدم في تعريف
القياس ثم ان المصنف لما بين الحكم في اول الكتاب لم يتعرض هنا الى بيانه واقتصر على بيان الاركان الثلاثة
فقال انه اذا ثبت الحكم في صورة لامر مشترك بينها وبين صورة اخرى كثبوت الحرمة في الخمر للاسكار المشترك
بينها وبين النبيذ فان الصورة الاولى وهي الخمر تسمى اصلا والصورة الثانية وهي النبيذ تسمى فرعا والمشترك وهو
الاسكار يسمى علة وجامعا وهذا هو راي الفقهاء ونقله ابن الحاجب عن الاكثرين وقال الامدي انه الاشبه لافتقار
النص والحكم الى المحل بالضرورة من غير عكس وجعل المتكلمون الاصل هو دليل الحكم في الذي سمياه اصلا كالدليل
الدال على تحريم الخمر في مثالنا وقياسه ان يكون فرعه المقابل له هو حكم المحل المشبه به كتحريم الخمر وفي بعض
الشروح ان فرعه المقابل له هو حكم المحل المشبه كتحريم النبيذ قال وهو صحيح ايضا لان فرع الفرع فرع فعلى هذا
يتفق الاصطلاحان ولعل المصنف انما اهمل بيان فرعه لذلك وما قاله من الاتفاق ممنوع لان الفرع في الاول هو
المحل المشبه لا حكمه وقال الامام القياس مشتمل على اصلين وفرعين فالحكم الذي في الصورة الاولى كتحريم الخمر اصل
للعلة التي فيها والعلة فرع عنه واما في الصورة الثانية وهو النبيذ فان الامر بالعكس اي يكون العلة التي فيه اصلا
للحكم والحكم فرع عنها وهذه الاصطلاحات راجعة الى قولنا الاصل ما يبنى عليه غيره واما رجوع الاول اليه فظاهر
واما الثالث فلان اثبات علة الحكم في الخمر متوقف على الحكم لانا ما لم نعلم ثبوت الحكم لا نطلب علته بخلاف النبيذ فان
اثبات الحكم فيه متوقف على العلة لكن هذا انما يظهر في العلة المستنبطة خاصة قوله وبيان ذلك الى اخره لما
بين الاركان الثلاثة تبيينا اجماليا شرع في تبيينها مفصلة فعقد لذلك فصلين الاول في تعريف العلة وبيان
اقسامها واحكامها والثاني في شرائط الاصل والفرع وقدم الكلام على العلة لانها الركن الاعظم وقد اختلفوا
في تفسيرها فقال الغزالي العلة هي الوصف المؤثر في الاحكام بجعل الشارع لا لذاته وقد تقدم ابطاله في تقسيم
الحكم وقالت المعتزلة هي المؤثر لذاته في الحكم وهو مبني على التحسين والتقبيح وقد تقدم ابطاله ايضا وقال الامدي وابن
الحاجب هي الباعث على الحكم اي المشتمل على حكمة صالحة لان تكون مقصود الشارع من شرع الحكم وقال الامام انها
المعرف للحكم واختاره المصنف فان قيل العلة المستنبطة انما عرفت بالحكم لان معرفة كونها علة للحكم متوقف
على معرفة الحكم بالضرورة فلو عرف الحكم بها لكان العلم بالحكم متوقفا عليها وهو دور واحترز بالسؤال
بالمستنبطة عن المنصوصة فان معرفتها غير موقوفة على الحكم لكونها ثابتة بالنص واجاب المصنف بان
تعريف الحكم بالعلة انما هو بالنسبة الى الاصل وتعريف العلة للحكم بالنسبة الى الفرع فلا دور لاختلاف الجهة بيان الجهة
وهذا الجواب يلزم منه زيادة قيد في التعريف فيقال ان العلة هي المعرف لحكم الفرع اي الذي من شانه انه اذا وجد

بلغ ه

فيه كان محرفا للكلم وقد اورد بعضهم على المصنف بهذه الزيادة ايرادات ضعيفة فاحذرها قال
والنظر في اطراف الاول في الطرق الدالة على العلية وهي تسعة الاول النص القاطع كقوله تعالى كي
لا يكون دولة وقوله عليه السلام انما جعل الاستئذان لاجل البصر وقوله انما نهيتكم عن لحوم الاضاحي
لاجل الدافة والظاهر اللام كقوله تعالى لدلوك الشمس فان ائمة اللغة قالوا اللام للتعليل وفي قوله تعالى
ولقد ذرأنا لجهنم وقول الشاعر لدوا للموت وابنوا للخراب للعاقبة مجازا او ان مثل ولا تقربوه طيبا
فانه يحشر يوم القيامة ملبيا وقوله عليه السلام انها من الطوافين عليكم والطوافات والباء فبما رحمة من الله
لنت لهم اقول النظر المتعلق بالعلة منحصر في ثلاثة اطراف لان الكلام اما في الطرق الدالة على العلية
او في الطرق الدالة على ابطال العلية او في اقسام العلية فاما الطرق الدالة على العلية فهي تسعة الاول
النص قال الامدي وهو ما يدل بالوضع من الكتاب والسنة على علية وصف الحكم وقسمه المصنف تبعا
للامام والامدي الى قاطع وهو الذي لا يحتمل غير العلية وظاهر وهو الذي يحتمل غيرها احتمالا مرجوحا
وفي التقسيم نظر فان دلالات الالفاظ لا تفيد اليقين عند الامام كما تقدم غير مرة وايضا فقد ذكر المصنف
وغيره في تقسيم الالفاظ ان الظاهر قسيم النص لا قسم منه ثم ان القاطع له الفاظ منها كي كقوله تعالى
كي لا يكون دولة اي انما اوجب تخميسه كيلا يتداوله الاغنياء بينهم فلا يحصل للفقراء منه شيء ومنها
لاجل كذا او من اجل كذا كقوله صلى الله عليه وسلم انما جعل الاستئذان لاجل البصر وكقوله عليه السلام انما نهيتكم
عن ادخار لحوم الاضاحي لاجل الدافة اي لاجل التوسعة على الطائفة التي قدمت المدينة في ايام التشريق
والدافة بالدال المهملة مشتقة من الدفيف وهو السير اللين ومنه قولهم دفت علينا من بني فلان دافة قاله الجوهري
ومنها ما ذكره في المحصول وهو قولنا لعلة كذا او لسبب او لمؤثر او لموجب واهمله المصنف لانه في معنى لاجل
ومنها اذن وقد ذكرها ابن الحاجب واما الظاهر فثلاثة الفاظ احدها اللام كقوله تعالى اقم الصلاة
لدلوك الشمس فان اهل اللغة قد نصوا على انه للتعليل وقولهم في الالفاظ حجة وانما لم يكن قاطعا لاحتماله الملك
والاختصاص وغير ذلك من المعاني المذكورة في علم النحو فان قيل لو كانت اللام للتعليل لم يستعمل فيما لا يصح
فيه التعليل كقوله تعالى ولقد ذرأنا لجهنم فان جهنم ليست علة في الخلق وكقول الشاعر
له ملك ينادي كل يوم لدوا للموت وابنوا للخراب فان الموت ليس علة للبناء بل اللام هنا للعاقبة يعني ان
عاقبة البناء الخراب وعاقبة الولادة الموت وعاقبة كثير من المخلوقات جهنم واجاب المصنف بانه لما
ثبت كونها للتعليل وتعذر الحمل عليه ههنا كان حملها على العاقبة مجازا فانه خير من الاشتراك ووجه
العلاقة ان عاقبة الشيء مترتبة عليه في الحصول كترتب العلة الغائية على معلولها قوله والظاهر

معطوف

معطوف على القاطع وقوله اللام اما بدل منه واما مبتدأ وخبره محذوف تقديره فمنه اللام وان والباء
وقوله ايضا وفي قوله اي واللام في قوله تعالى وقول الشاعر للعاقبة مجازا الثاني من اقسام الظاهر
ان كقوله عليه السلام في حق المحرم الذي وقصته ناقته لا تقربوه طيبا فانه يبعث يوم القيامة ملبيا فان قيل
هذا الكلام مخالف لما سيأتي في النوع الاول من انواع الايماء فانه قد مثل هو والامام بهذا المثال بعينه
على عكس ما قرراه هنا فالجواب ان المثال فيه جهتان جهة تدل على التعليل بالصريح وهي ان وجهة
تدل عليه بالايماء وهي ترتيب الحكم على الوصف بالفاء فحصل التمثيل به للنص تارة وللايماء اخرى قال ابن بري
في التنقيح والحق ان ان لتأكيد مضمون الجملة ولا اشعار لها بالتعليل ولهذا يحسن استعمالها ابتداء من
غير سبق حكم الثالث الباء كقوله تعالى فبما رحمة من الله لنت لهم اي بسبب الرحمة لنت لهم قال في المحصول
واصلها الالصاق ولكن العلة لما اقتضت وجود المعلول حصل فيها معنى الالصاق فحسن استعمالها
فيه مجازا وهذا الكلام صريح في انها لا تحمل عند الاطلاق على التعليل وحينئذ فلا يكون ظاهرا فيه وهذا
هو الصواب وزاد ابن الحاجب على الثلاثة قولنا ان كان كذا وكذلك ترتب الحكم على الوصف

بلغ ه



قال الثاني الايماء وهو خمسة انواع الاول ترتيب الحكم على الوصف بالفاء وتكون الفاء في الوصف
او الحكم في لفظ الشارع او الراوي مثاله السارق والسارقة فاقطعوا ايديهما لا تقربوه طيبا زنا ماعز فرجم
فرع ترتيب الحكم على الوصف يقتضي العلية وقيل اذا كان مناسبا لنا انه لو قيل اكرم الجاهل واهن
العالم قبح وليس لمجرد الامر فانه قد يحسن فهو لسبق التعليل قيل الدلالة في هذه الصورة لا تستلزم دلالته
في الكل قلنا تجب دفعا للاشتراك اقول الايماء كما قال ابن الحاجب هو ان يقترن وصف بحكم لو لم يكن
هو او نظيره للتعليل لكان بعيدا وقال غيره هو ما يدل على علية وصف لحكم بواسطة قرينة من القرائن ويسمى
بالتنبيه ايضا وهو على خمسة انواع الاول ترتيب الحكم على الوصف بواسطة الفاء وهو ان يذكر وصف
وحكم وتدخل الفاء على الثاني منهما سواء كان هو الوصف او الحكم وسواء كان من كلام الشارع او الراوي فتحصل
منه اربعة اقسام الاول ان تدخل على الوصف في كلام الشارع كقوله عليه السلام لا تقربوه طيبا فانه يبعث
يوم القيامة ملبيا الثاني ان تدخل عليه في كلام الراوي ولم يظفروا له بمثال الثالث ان تدخل على الحكم
في كلام الشارع كقوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا الرابع ان تدخل فيه في كلام الراوي كقول
الراوي زنا ماعز فرجم ولا فرق في الراوي بين الفقيه وغيره كما قاله ابن الحاجب قال الامام ولا شك ان الوارد
في كلام الشارع اقوى في العلية من الوارد في كلام الراوي قال ويشبه ان يكون تقدم العلة اقوى من عكسه ثم علله
بعلة فيها نظر وهذا الذي ذكره المصنف من كون هذه الاقسام من باب الايماء نص عليه الامدي ايضا وجزم ابن الحاجب

الفاء

بان المبيع من باب الصريح **قوله** فرع الي اخره اعلم ان هذا التفريع على شي غير مذكور فان كلامه الان في ان
ترتب الحكم على الوصف بدون الفا هل يكون علة مطلقا ام لا بد من المناسبة والكلام فيه متوقف على ان الترتيب
المذكور يقتضي العلية ولم يتقدم له ذكر ولا في المحصول بل المتقدم فيهما ما يقتضي عكسه فان اشتراطه الفا
دليل على انه بدونها لا يفيد **فان قيل** انما لم يذكره اولا لكونه يعلم من هذا الفرع **قلنا** فيلزم حينيذ ان
يكون الفرع اصلا لما قبله لا فرعا عليه واقرب ما في تصحيح كلامه ان يقال معناه اذا ثبت ان الترتيب السابق
يقتضي العلية فهل يكون نفس الترتيب المجرد عن الفا مقتضيا لها ايضا ام لا واذا قدرنا اقتضاه اياها
فهل يشترط في الوصف ان يكون مناسبا ام لا والحاصل ان المختار عند قان الترتيب بدون الفا يقتضي
العلية وان لم يكن مناسبا وقيل لا بد من المناسبة واختاره الامدي وابن الحاجب مع ترجيحهما ان ما عدا
هذا النوع من انواع الايما وهو ترتب الحكم على الوصف لا يشترط فيه المناسبة ولم يتعرض له المصنف ثم استدل
المصنف على مذهبه بانه لو قال قايل اكرم الجاهل واهن العالم لكان ذلك قبيحا عرفا وليس قبحه لمجرد الامر
باكرام الجاهل واهانة العالم فان الامر باكرام الجاهل قد يحسن لدينه او شجاعته او نسبه او سوابق
نعمه وكذلك الامر باهانة العالم فقد يحسن ايضا لفسقه او بدعته او سوء خلقه واذا لم يكن القبح لمجرد الامر
فهو لسبق التعليل اي لكونه يسبق الي الافهام تعليل هذا الحكم بهذا الوصف لان الاصل عدم علة اخرى
واذا سبق الي الافهام التعليل مع عدم المناسبة لزم ان يكون حقيقة اعترض الخصم بان دلالة الترتيب الذي لا
يناسب على العلية في هذه الصورة لا يستلزم دلالته عليها في جميع الصور لان المثال الجزئي لا يصحح القاعدة
الكلية لجواز اختلاف الجزئيات في الاحكام واجاب المصنف بان هذا الترتيب لو لم يدل عليها في باقي الصور
لكان مشتركا لكونه يدل على العلية تارة وعلى عدمها اخرى **فان قيل** لا نسلم دلالته على عدم العلية اذ لا
يلزم من عدم الدلالة وجود الدلالة على العدم **فالجواب** ان هذا الترتيب قد وقع على مقتضى اللغة فلا بد
ان يدل على شي فدلوله في غير هذه الصورة ان كان هو التعليل فلا كلام وان كان غيره فقد دل على عدم العلية
وللقايل ان يقول الترتيب فرد من افراد المركبات والمركبات عند الامام والمصنف غير موضوعة كما تقدم
غير مرة ووصف اللفظ بالاشتراك والمجاز فرع عن وضعه قال الامدي واستنباط العلة من الحكم الملفوظ
به كتعليل تحريم الخمر بالاسكار ليس من قبيل الايما بخلاف العكس يعني استنباط الحكم من الوصف كاستنباط
الصحة من الحل في قوله تعالى واحل الله البيع فان الحق الذي عليه المحققون انه من قبيل الايما وحكى ابن الحاجب
في المسلتين ثلثة مذاهب **قال** الثاني ان يحكم عقب علمه بصفة المحكوم عليه كقول الاعرابي افطرت   بلغ
يا رسول الله فقال اعتق رقبة لان صلاحيته جوابه تغلب كونه جوابا والسوال معاد فيه تقديرا فالتحق

بالاول

بالاول الثالث ان يذكر وصفا لو لم يؤثر لم يفد مثل انها من الطوافين عليكم تمرة طيبة وماء طهور وقوله
اينقص الرطب اذا جف قيل نعم قال فلا اذا وقوله لعمر وقد ساله عن قبلة الصايم ارايت لو تمضمضت
بماء ثم مججته الرابع ان يفرق في الحكم بين شيين بذكر وصف مثل القاتل لا يرث وقوله اذا اختلف الجنسان
فبيعوا كيف شيتم يدا بيد الخامس النهي عن مفوت الواجب مثل وذروا البيع **اقول** النوع
الثاني من انواع الايما ان يحكم الشارع على شخص بحكم عقب علمه بصفة صدرت منه كقول الاعرابي
واقعت اهلي في نهار رمضان يا رسول فقال عليه الصلاه والسلام اعتق رقبة فانه يدل على ان الجماع علة
في الاعتاق لان قوله عليه الصلاه والسلام صالح لجواب ذلك السوال والكلام الصالح لان يكون جواب السوال
اذا ذكر عقب السوال يغلب على الظن كونه جوابا له واذا كان جوابا يكون السوال معادا فيه تقديرا فكانه
قيل واقعت فاعتق وحينيذ فيلتحق بالنوع الاول وهو الترتيب وتمثيل المصنف هنا بالافطار غير
مستقيم والصواب التمثيل بالجماع كما قلناه النوع الثالث من انواع الايما ان يذكر الشارع وصفا
لو لم يؤثر في الحكم اي لو لم يكن علة فيه لم يكن ذكره مفيدا ثم مثل له المصنف باربعة امثلة اشارة الي ما قاله
في المحصول من كونه ينقسم الي اربعة اقسام الاول ان يكون ذكره دافعا لسوال ورد من توهم
الاشكال بين صورتين كما روي انه عليه الصلاه والسلام امتنع من الدخول على قوم عندهم كلب فقيل
له انك دخلت على قوم عندهم هرة فقال عليه الصلاه والسلام انها ليست بنجسة انها من الطوافين
عليكم والطوافات فلو لم يكن طوافها علة لعدم النجاسة كان ذكره هنا عبثا لا سيما وهو من الواضحات
فان قيل كيف جمع الهرة بالياء والنون مع انها لا تعقل **قلنا** المراد انها من جنس الطوافين والطوافات
الثاني ان يذكر الشارع وصفا في محل الحكم لو لم يكن علة لم يحتج الي ذكره كحديث ابن مسعود المشهور
على ضعفه انه احضر للنبي صلى الله عليه وسلم ما يتوضا به فلم يجد الا نبيذا تمر اي طرح فيه فتوضا به وقال تمرة طيبة وماء
طهور فان وصف المحل وهو النبيذ بطيب ثمرته وطهورية مايه دليل على بقا طهوريته الماء الثالث
ان يسال الشارع عن وصف فاذا اجاب عنه المسوول اقره عليه ثم يذكر بعده الحكم كقوله عليه
الصلاه والسلام حين سيل عن جواز بيع الرطب بالتمر متساويا اينقص الرطب اذا جف فقيل نعم
فقال فلا اذن الرابع ان يقرر الرسول عليه الصلاه والسلام السايل على حكم ما يشبه المسوول عنه
مع تنبيهه على وجه الشبه فيعلم ان وجه الشبه هو العلة كقوله عليه الصلاه والسلام لعمر وقد ساله
عن افساد الصوم بالقبلة من غير انزال ارايت لو تمضمضت بماء ثم مججته يعني لفظته اكنت شاربه فنبه
الرسول بهذا على ان حكم القبلة في عدم افسادها الصوم كحكم ما يشبهها وهي المضمضة ووجه الشبه ان كلا

منهما مقدمه لم يترتب عليه المقصود وهو الشرب والانزال النوع الرابع من الايما ان يفرق الشارع
في الحكم بين شيئين بذكر وصف لاحدهما فيعلم ان ذلك الوصف علة لذلك الحكم والا لم يكن لتخصيصه
بالذكر فائدة ومثل له المصنف بمثالين اشارة الي ما قاله في المحصول من كونه علي نوعين احدهما ان لا يكون حكم
الشي الاخر وهو قسيم الموصوف مذكورا معه كقوله عليه الصلاه والسلام القاتل لا يرث فان هذا الحديث ليس
فيه التنصيص علي توريث غير القاتل والثاني ان يكون مذكورا معه وهو علي خمسه اقسام ذكرها في المحصول
احدها وعليه اقتصر المصنف تبعا للحاصل ان تكون التفرقه بالشرط كقوله عليه الصلاه والسلام لا
تبيعوا البر بالبر ولا الشعير بالشعير الي ان قال فاذا اختلفت هذه الاجناس فبيعوا كيف شيتم يدا بيد الثاني
ان يكون التفرقه بالغايه كقوله تعالي ولا تقربوهن حتي يطهرن الثالث ان يكون بالاستثنا كقوله تعالي فنصف ما
فرضتم الا ان يعفون الرابع ان يكون بالاستدراك كقوله تعالي لا يواخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن يواخذكم
بما عقدتم الايمان الخامس ان يكون باستيناف ذكرها كقوله عليه الصلاه والسلام للراجل سهم وللفارس
سهمان النوع الخامس النهي عن فعل يكون مانعا لما تقدم وجوبه علينا كقوله تعالي فاسعوا الي ذكر الله وذروا
البيع فانه تعالي لما اوجب علينا السعي ونهانا عن البيع علمنا ان العله فيه هو تفويت الواجب قال
الثالث الاجماع كتعليل تقديم الاخ من الابوين في الارث بامتزاج النسبين الرابع المناسبه المناسب ما
يجلب للانسان نفعا او يدفع عنه ضررا وهو حقيقي دنيوي ضروري كحفظ النفس بالقصاص والدين
بالقتال والعقل بالزجر عن المسكرات والمال بالضمان والنسب بالحد علي الزنا ومصلحي كنصب الولي للصغير وتحسيني
كتحريم القاذورات واخروي كتزكية النفس واقناعي يظن مناسبا فيزول بالتامل فيه اقول لما
تقدم ان الطرق الداله علي العليه تسعه وتقدم منها شيئان وهما النص والايما باقسامهما شرع في الثالث
وهو الاجماع فاذا اجمعت الامه علي كون الوصف الفلاني علة للحكم الفلاني ثبتت عليته له كاجماعهم علي ان علة
تقديم الاخ من الابوين علي الاخ من الاب في الارث هو امتزاج النسبين اي كونه من الابوين وحينيذ فيقاس
عليه تقديمه في ولايه النكاح والصلاه عليه وتحمل العقل امتزاج النسبين قوله الرابع اي الطريق الرابع من
الطرق الداله علي العليه المناسبه ثم ان المصنف شرع في تعريف المناسب لانه المقصود هنا ويعرف منه
تعريف المناسبة والمناسب في اللغه هو الملايم واختلفوا في معناه الشرعي فقال ابن الحاجب المناسب وصف
ظاهر منضبط يحصل عقلا من ترتب الحكم عليه ما يصلح ان يكون مقصودا من جلب منفعه او دفع مضره وذكر
الامدي نحوه ايضا وذلك كالقتل العمد العدوان فانه وصف ظاهر منضبط يلزم من ترتب الحكم عليه وهو
ايجاب القصاص علي القاتل حصول منفعه وهو بقا الحياه وان شيت قلت دفع مضره وهو التعدي فان التعلم

اذا علم

اذا علم وجوب القصاص امتنع عن القتل وفي التعريف نظر لان المناسب قد يكون ظاهرا منضبطا وقد لا يكون
بدليل صحة انقسامه اليهما حتي قالوا ان كان ظاهرا منضبطا اعتبر في نفسه وان كان خفيا او غير منضبط
اعتبرت مظنته وقال الامام من لا يعلل احكام الله تعالي يقول ان المناسب هو الملايم لافعال العقلا في العادات
ومن يعللها يقول انه الوصف المفضي الي ما يجلب للانسان نفعا او يدفع عنه ضررا وفيه نظر ايضا فانهم
نصوا علي ان القتل العمد العدوان مناسب لمشروعية القصاص مع ان هذا الفعل الصادر من الجاني لا يصدق
عليه انه وصف ملايم لافعال العقلا عادة ولا انه وصف جالب للنفع او دافع للضرر بل الجالب والدافع انما
هو المشروعيه وكذلك الرده والاسكار والسرقه والغصب والزنا وقال المصنف المناسب هو ما يجلب
للانسان نفعا او يدفع عنه ضررا فجعل المقاصد انفسها ايضا مناسبة علي خلاف اختيار الامام وهو
فاسد لانا نري ان مشروعية القصاص مثلا جالبة او دافعة كما بيناه وليست هي الوصف المناسب لان المناسب
من اقسام العلل فيكون هو القتل في مثالنا لا المشروعية لانها معلولة لا علة وكذلك الرده وغيرها مما
قلنا قوله وهو حقيقي الي اخره يعني ان المناسب اما حقيقي او اقناعي لانه مناسبته ان كانت بحيث لا تزول بالتامل
فيه فهو الحقيقي والا فهو الاقناعي والحقيقي اما دنيوي بان يكون لمصلحة تتعلق بالدنيا او اخروي بان يكون لمصلحة
تتعلق بالاخرة والدنيوي اما ضروري او مصلحي او تحسيني لان الوصف المشتمل علي المصلحة ان انتهت مصلحته
الي حد الضرورة فهو الضروري والا فان كانت في محل الحاجة فهو المصلحي وان كانت مستحسنة في العادات فهو
التحسيني فالضروري هو المتضمن لحفظ النفس او الدين او العقل او المال او النسب فاما النفس فمحفوظة
بمشروعية القصاص فان القتل العمد العدوان مناسب لوجوب القصاص لانه مقرر للحياة التي هي اجل المنافع
واما الدين فمحفوظ بمشروعية القتال مع الحربيين والمرتدين فان الحرابه والرده مناسبة له واما العقل
فمحفوظ بمشروعية الزجر عن المسكرات فانه مناسب له واما المال فمحفوظ بمشروعية الضمان عند
اخذه بالباطل واما النسب فمحفوظ بمشروعية وجوب الحد علي الزنا وهذه الاشيا مناسباتها لما ذكرنا
وهي المعروفة بالكليات الخمس التي لم تبح في ملة من الملل واما المصلحي فكنصب الولي علي الصغير اي تمكينه من تزويجها
كما قال في المحصول فان مصالح النكاح غير ضرورية في الحال الا ان الحاجة اليه حاصلة وهو تحصيل الكفو الذي
لو فات لربما فات لا الي بدل واما التحسيني فكتحريم القاذورات فان نفرة الطباع عنها لخساستها مناسب
لحرمتها وحثا للناس علي مكارم الاخلاق ومحاسن الشيم ومن هذا القبيل كما قاله في المحصول سلب اهلية الشهادة
والولايه عن العبد لان شرفهما لا يناسب العبد الذي هو نازل المقدار واما الاخروي فهو المعاني المذكورة
في علم الحكمه وباب تزكية النفس وهي تهذيب الاخلاق ورياضة النفوس المقتضيه لشرعية العبادات فان العلاه

مثلا وضعت للخضوع والتذلل والصوم لانكسار النفس بحسب القوى الشهوانية والعصبية فاذا كانت النفس
زكية تودي المامورات وتجتنب المنهيات حصلت لها السعادات الاخروية واما الاقناعي فتمثيله في الحجر
تعليل الشافعي رضي الله عنه تحريم بيع الخمر والميتة بالنجاسة ثم تقيس عليه الكلب والخنزير والمناسبة ان
كونه نجسا يناسب اذلاله ومقابلته بالمال في البيع اعزاز والجمع بينهما متناقض فهذا وان كان يظن في
الظاهر انه مناسب لكنه في الحقيقة ليس كذلك لان كونه نجسا معناه انه لا تجوز الصلاة معه وليس بينه
وبين امتناع البيع مناسبة قال والمناسبة تفيد العلية اذا اعتبرها الشارع فيه كالسكر
في الحرمة او في جنسه كامتزاج النسبين في التقديم او بالعكس كالمشقة المشتركة بين الحائض والمسافر في سقوط
الصلاة او جنسه في جنسه كايجاب حد القاذف على الشارب لكون الشرب مظنة القذف والمظنة قد
اقيمت مقام المظنون لان الاستقراء دل على ان الله سبحانه شرع احكامه لمصالح العباد تفضلا واحسانا
فحيث ثبت حكم وهناك وصف ولم يوجد غيره ظن كونه علة وان لم يعتبر وهو المناسب المرسل اعتبره
مالك اقول الوصف المناسب على ثلثة اقسام احدها ان يلغيه الشارع اي يورد الفروع على عكسه
ولا اشكال في انه لا يجوز التعليل به ولهذا اهمله المصنف وذلك كايجاب صوم شهرين في كفارة الجماع
في نهار رمضان على الملك فانه وان كان ابلغ في ردعه من العتق لكن الشارع الغاه بايجابه الاعتاق ابتدا
فلا يجوز اعتباره كما قلناه وقد انكروا على يحيى بن يحيى تلميذ مالك حين افتى بعض ملوك المغاربة بذلك
الثاني ان يعتبره الشارع اي يورد الفروع على وفقه وليس المراد باعتباره ان ينص على العلة او يومي
اليها والا لم تكن العلة مستفادة من المناسبة وهذا النوع على اربعة اقسام ذكرها المصنف احدها
ان يعتبر الشارع نوع المناسبة في نوع الحكم وقد اعتبره الشارع فيه حتى حرم الخمر ويلحق
النبيذ والى هذا اشار بقوله اذا اعتبرها الشارع فيه اي اعتبر النوع في النوع وانما اهمل التصريح به
لكونه يعلم مما بعده واعلم ان المصنف في التقسيم السابق قد جعل الوصف المناسب لتحريم المسكر
هو حفظ العقل ثم جعله هنا نفس السكر وهذا الثاني لا يوافق تفسيره للمناسب لان نفس السكر لا
يصدق عليه انه جالب نفعا ولا دافع ضررا الثاني ان يعتبر الشارع نوع الوصف في جنس الحكم
واليه اشار بقوله او في جنسه وتقديره ان يعتبر الشارع النوع في الجنس وذلك كامتزاج النسبين
مع التقديم فان امتزاج النسبين وهو كونه اخا من الابوين نوع من الوصف وقد اعتبره الشارع في التقديم
على الاخ من الاب فانه قدمه في الميراث وقسنا عليه التقديم في ولاية النكاح والصلاة عليه وتحمل الدية لمشاركته
له في الجنسية وان خالفه في النوعية اذ التقديم في ولاية النكاح نوع مغاير للتقديم في الارث لا الحكم

بلغ

المتقدم

١٨٠

المتقدم وهو تحريم النبيذ والخمر فان الاختلاف هناك بالمحل خاصة ولا اثر له فيكون تحريمهما نوعا
واحدا الثالث ان يعتبر الشارع جنس المناسبة في نوع الحكم واليه اشار بقوله او بالعكس
وذلك كالمشقة المشتركة بين الحائض والمسافر في سقوط القضاء فان الشارع اعتبر جنس المشقة في نوع
سقوط قضاء الركعتين وانما جعلنا الاول جنسا والثاني نوعا لان مشقة السفر نوع مخالف لمشقة الحيض
واما سقوط قضاء الركعتين بالنسبة الى المسافر والحائض فهو نوع واحد الرابع ان يعتبر الشارع
جنس الوصف في جنس الحكم كما قال علي رضي الله عنه في شارب الخمر اري انه اذا شرب هذي واذا هذي
افترى فيكون عليه حد المفتري يعني القاذف ووافقه الصحابة على ذلك فقد اوجبوا حد القذف على
الشرب لا لكونه شربا بل اقاموا مظنة القذف وهو الشرب مقام القذف قياسا على اقامة الخلوة بالاجنبية
مقام الوطي في التحريم لكون الخلوة مظنة له فظهر ان الشارع قد اعتبر المظنة التي هي جنس لمظنة الوطي
ولمظنة القذف في الحكم الذي هو جنس لايجاب حد القذف ولحرمة الوطي والمراد بالجنس هنا هو القريب
لان اعتبار الجنس البعيد في الجنس البعيد هو المناسب المرسل كما ستعرفه ثم اعلم ان الجنسية مراتب
قال في المحصول فاعم اوصاف الاحكام كونه حكما ثم الحكم ينقسم الى وجوب وغيره والوجوب الى عبادة وغيرها
والعبادة الى صلاة وغيرها والصلاة الى نافلة وغيرها فما ظهر تاثيره في الفرض اخص مما ظهر تاثيره في الصلاة
قال وكذا في جانب الوصف فاعم الاوصاف كونه يناط به الحكم ثم المناسب ثم الضروري قوله لان الاستقرا
هو متعلق بقوله تفيد العلية وتقديره لان المناسبة في هذه الاقسام الاربعة تفيد العلية لانا استقرينا
احكام الشرع فوجدنا كل حكم منها مشتملا على مصلحة عائدة الى العباد ونعلم منه ان الله تعالى شرع احكامه
لرعاية مصالح عباده على سبيل التفضل والاحسان لا على سبيل الحتم والوجوب خلافا للمعتزلة وحينئذ
فحيث ثبت حكم في صورة وهناك وصف مناسب له متضمن لمصلحة العبد ولم يوجد غيره من الاوصاف الصالحة
للعلية غلب على الظن انه علة له لكون الاصل عدم غيره واذا ثبت انه علة ثبت ان المناسبة تفيد العلية وهو
المدعى وقال الامام في المعالم انه لا يجوز تعليل الاحكام بالمصالح والمفاسد قوله وان لم يعتبر هو بالتاء المثناة
من فوق لانه قسيم لقوله والمناسبة تفيد العلية اذا اعتبرها الشارع فيه واشار بهذا الى القسم الثالث وهو
المناسب الذي لا يعلم هل اعتبره الشارع او الغاه وهو المسمى بالمناسب المرسل وفي اعتباره خلاف ياتي مبسوطا في
الكتاب الخامس ان شاء الله تعالى قال الامام وذلك انما يكون بحسب اوصاف هي اخص من كونه وصفا مصلحيا
والا فعموم كونه وصفا مصلحيا مشهود له بالاعتبار ولاجل ما ذكره اعني الامام عبر عن المناسب المرسل بانه المناسب
الذي اعتبر جنسه في جنسه ولم يوجد له اصل يدل على اعتبار نوعه في نوعه وهذا التفسير الذي فسر به

كلام المصنف للمرسل وهو ان لا يعلم اعتباره ولا الغاؤه صرح به الآمدي وكذلك المصنف في غاية القصوى
وقال ابن الحاجب المرسل هو الذي لم يعتبره الشارع سواء علم انه الغاه ام لم يعلم الاعتبار ولا الالغاء وانما حملنا
كلام المصنف على الاول لكونه مطابقا لكلامه في الغاية وموافقا لما نقله عن مالك فان مالكا انما يخالف في القسم
الذي الغاه الشارع قال والغريب ما اثر نوعه فيه ولم يؤثر جنسه في جنسه كالطعم في الربا والملايم
ما اثر جنسه في جنسه ايضا والمؤثر ما اثر جنسه فيه مسألة المناسبة لا تبطل بالمعارضة لان الفعل
وان تضمن ضررا اربى من نفعه لا يصير نفعه غير نفع لكن يندفع مقتضاه اقول هذا تقسيم للقسم
الاول وهو المناسب الذي علم اعتباره وحاصله انه ينقسم باعتبار تاثير نوعه وجنسه في نوع الحكم وجنسه
الى الغريب والملايم والمؤثر والمناسب الغريب هو الذي اثر نوعه في نوع الحكم ولم يؤثر جنسه في جنسه
وسمي به لكونه لم يشهد غير اصله المعين باعتباره ومثاله الطعم في الربا فان نوع الطعم مؤثر في حرمة الربا وليس
جنسه مؤثرا في جنسه وقد سبق له مثال اخر ذكره المصنف وهو السكر مع الحرمة والملايم هو ما اثر جنسه
في جنسه كما اثر نوعه في نوعه كالقتل العمد العدوان مع وجوب القصاص فان نوعه مؤثر في وجوب
القصاص وكذا جنسه وهو الجناية مؤثر في جنس القصاص وهو العقوبة قال الآمدي وهذا القسم متفق على
قبوله بين القياسيين وما عداه مختلف فيه والمؤثر هو ما اثر جنسه في نوع الحكم لا غير كالمشقة مع سقوط
الصلاة على ما مر هكذا ذكره المصنف وهو خلاف ما في اصليه الحاصل والمحصول فاما المحصول فقبيل
الكلام على الشبه ان المؤثر هو ما اثر نوعه في جنس الحكم قال كامتزاج النسبين مع التقديم كما تقدم ايضا
وهو عكس ما ذكره المصنف واما الحاصل ففيه في الموضع المذكور ايضا ان المؤثر هو ما اثر جنسه في جنس
الحكم والظاهر انه اشتبه عليه كلام الامام فغلط في اختصاره له وقد خالف ابن الحاجب ايضا هذا
التقسيم فقال الوصف المناسب الذي اعتبره الشارع ان كان اعتباره بتنصيص الشارع على كونه
علة او بايماء الاجماع عليه فهو المؤثر وان كان اعتباره بترتيب الحكم على وفقه نظر ان اعتبر عينه في جنس
الحكم او بالعكس او جنسه في جنسه فهو الملايم وان اعتبر نوعه في نوعه فهو الغريب واذا علمت هذا علمت
انه مخالف لكلام المصنف في المؤثر والملايم وموافق له في الغريب واما الآمدي فتفسيره للملايم
والغريب موافق لتفسير المصنف وتفسيره للمؤثر موافق لتفسير ابن الحاجب واعلم ان اقسام المناسب
على ما تقتضيه القسمة العقلية تسعة لانه اما ان يؤثر نوعه او جنسه او كلاهما في نوع الحكم او جنسه
او كليهما قال الآمدي والواقع من هذه الاقسام خمسة ذكر في الكتاب [illegible] ثلثة منها وبقي منها قسمان
سبق مثالهما لم يتعرض لهما احدهما ان يكون جنس الوصف مؤثرا في جنس الحكم دون النوع في النوع

حكم

كانت المظنة في مطعومها على ما سبق بيانه ومثله بشرب الخمر قال في الاحكام وهو من جنس المناسب
الغريب والثاني ان يكون نوع الوصف مؤثرا في جنس الحكم كامتزاج النسبين مع التقديم وقد
لقبه ابن الحاجب بالملايم كما تقدم نقله عنه قوله مسألة الى اخره اعلم ان الوصف اذا كان مشتملا
على مصلحة مناسبة لمشروعية الحكم وعلى مفسدة تقتضي عدم مشروعيته فهل يكون تضمنه للمفسدة موجبا
لبطلان مناسبته للحكم ام لا فيه مذهبان حكاهما في الاحكام من غير ترجيح احدهما وهو المختار عند ابن
الحاجب انها تبطل اذا كانت المفسدة مساوية او راجحة والثاني لا تبطل وهو اختيار الامام واتباعه
واستدل المصنف عليه بان الفعل وان تضمن ضررا اربى من نفعه لا يصير نفعه غير نفع لاستحالة انقلاب
الحقايق واذا بقي نفعه بقيت مناسبته وهو المطلوب غايته ما في الباب انه لا يترتب عليه مقتضاه لكونه
مرجوحا قال الخامس الشبه قال القاضي المقارن للحكم ان ناسبه بالذات كالسكر للحرمة فهو المناسب
او بالتبع كالطهارة لاشتراط النية فهو الشبه وان لم يناسب فهو الطرد كبناء القنطرة للتطهير وقيل ما لم
يناسب ان علم اعتبار جنسه القريب فهو الشبه والا فالطرد واعتبر الشافعي المشابهة في الحكم وابن علية
في الصورة والامام ما ظن استلزامه ولم يعتبره القاضي مطلقا لنا انه يفيد ظن وجود العلة فيثبت الحكم قال
ما ليس بمناسب فهو مردود بالاجماع قلنا ممنوع اقول هذا هو الطريق الخامس من الطرق الدالة على
العلية وهو الشبه واختلفوا في تعريفه فقال بعضهم هو الوصف الذي لا يظهر فيه المناسبة بعد البحث
التام ولكن الف من الشارع الالتفات اليه في بعض الاحكام فهو دون المناسب وفوق الطرد ولاجل شبهه
بكل منهما سمي الشبه ومثاله قول الشافعي في ازالة النجاسة طهارة تراد لاجل الصلاة فلا يجوز بغير الماء كطهارة
الحدث فان الجامع هو الطهارة ومناسبتها لتعيين الماء فيها بعد البحث التام غير ظاهرة والنظر الى كون الشارع
اعتبرها في بعض الاحكام كمس المصحف والصلاة والطواف يوهم اشتمالها على المناسب وهذا القول نقله الآمدي
عن اكثر المحققين قال وهو الاقرب الى قواعد الاصول ولم يذكره المصنف وقال القاضي ابو بكر الباقلاني
الوصف المقارن للحكم ان ناسبه بالذات فهو المسمى بالمناسب كالسكر مع التحريم وان لم يناسبه بالذات بل بالتبع
اي بالاستلزام فهو الشبه كتعليل وجوب النية في التيمم بكونه طهارة حتى يقاس عليه الوضوء فان الطهارة من
حيث هي لا تناسب اشتراط النية والا لاشترطت في الطهارة عن الخبث لكن تناسبه من حيث انها عبادة والعبادة
مناسبة لاشتراط النية وان لم تناسبه بالذات ولا بالتبع فهو الطرد كاستدلال المالكي مثلا على جواز الوضوء
بالماء المستعمل بقوله ماء تبنى القنطرة على جنسه فيجوز الوضوء به قياسا على الماء في النهر فان بناء القنطرة على الماء
ليس مناسبا لكونه طهورا ولا مستلزما له وقال بعضهم الوصف الذي لم يناسب الحكم ان علم اعتبار جنسه

القريب في الجنس القريب له لكن الحكم فهو الشبه وان لم يعلم اعتبار جنسه القريب في الجنس القريب فهو الطرد ومثله
بعضهم بايجاب المهر بالخلوة بالزوجة على القول القديم فان الخلوة لا تناسب وجوب المهر لان وجوبه في مقابلة الوطي
الا ان جنس هذا الوصف وهو كون الخلوة مظنة للوطي قد اعتبر في جنس الوجوب وهو الحكم ووجه اعتباره فيه انه
قد اعتبر في التحريم والحكم جنس له فعلمنا من التقسيم الاول ان الشبه هو الوصف المقارن للحكم المناسب له بالتبع
وهذا هو المعبر عنه بقياس الدلالة وقد فسروه بانه الجمع بين الاصل والفرع بما لا يناسب الحكم ولكن يستلزم
المناسب وعلمنا من التقسيم الثاني انه الوصف الذي ليس بمناسب وعلم اعتبار جنسه القريب في جنس الحكم القريب
ولم يرجح الامام ولا اتباعه شيئا من هذا الخلاف وكذلك ابن الحاجب ايضا واعلم ان التعبير عما ليس بمناسب
ولا مستلزم للمناسب بالطرد ذكره جماعة والتعبير المشهور فيه هو الطردي بزيادة الياء واما الطرد فمن
جملة الطرق الدالة على العلية كما سياتي في القسم الثامن قوله واعتبر الشافعي الى اخره هو فرع اخر سماه
الشافعي قياس الاشباه وادخله المصنف في مسلك قياس الشبه لان فيه مناسبة له وحاصله انه اذا تردد
فرع بين اصلين قد اشبه احدهما في الحكم والاخر في الصورة فان الشافعي رحمه الله يعتبر المشابهة في الحكم
ولهذا الحق العبد المقتول بسائر المملوكات في لزوم قيمته على القاتل وان زادت على الدية والجامع ان كلا منهما
يباع ويشترى واعتبر ابن علية المشابهة في الصورة حتى لا يزاد على الدية ونقله امام الحرمين في البرهان عن
ابي حنيفة واحمد ولهذا اوجب احمد التشهد الاول كالثاني ولم يوجب ابو حنيفة الثاني كالاول وقال
الامام فخر الدين متى حصلت المشابهة فيما يظن انه علة للحكم او مستلزم لما هو علة له صح القياس مطلقا
سواء كان في الصورة او الحكم وقال القاضي ابو بكر لا اعتبار بعليه ما ذكرنا مطلقا ومقتضى كلام المصنف
ان القاضي خالف في الشبه وفي قياس الاشباه وقد اخذ الشارحون بظاهره فصرحوا به وليس كذلك فقد
صرح الغزالي في المستصفى بان قياس الاشباه ليس فيه خلاف لانه متردد بين قياسين مناسبين ولكن وقع
التردد في تعيين احدهما ذكر ذلك في الطرف الثالث قبيل باب اركان القياس وذكر في البرهان نحوا منه
ايضا وكلام المحصول لا يرد عليه شيء فانه نقل خلاف القاضي في الشبه خاصة ولكن الذي اوقع المصنف
في الوهم ان الامام بعد فراغه من تفسير الشبه قال واعلم ان الشافعي رحمه الله يسمي هذا قياس غلبة
الاشباه وهو ان يكون الفرع واقعا بين اصلين الى اخر ما قال فتوهم المصنف انه اشار بقوله هذا الى ما
تقدم من تفسير قياس الشبه وليس كذلك بل هو اشارة الى وقوع الفرع بين اصلين قوله لنا اي الدليل
على ان قياس الشبه معتبر وذلك ان الشبه يفيد ظن كون الوصف علة اما على التفسير الاول من تفسيري
المصنف فلانه مستلزم للعلية واما على التفسير الثاني فلانه لما ثبت ان الحكم لا بد له من علة وراينا تاثير

جنس

جنس الوصف في جنس الحكم دون غيره من الاوصاف كان ظن اسناد الحكم اليه اقوى من ظن اسناده
الى غيره واذا ثبت افادته للظن وجب العمل به لما تقدم غير مرة احتج القاضي بان الشبه ليس بمناسب
وما ليس بمناسب فهو مردود بالاجماع واجاب المصنف بالمنع فان ما ليس بمناسب قد يكون مستلزما للمناسب
وقد لا يكون فان كان مستلزما له فليس مردودا بالاتفاق بل هو حجة عندنا وهو اول المسألة قال بلغ
السادس الدوران وهو ان يحدث الحكم بحدوث وصف وينعدم بعدمه وهو يفيد ظنا وقيل قطعا
وقيل لا قطعا ولا ظنا لنا ان الحادث له علة وغير المدار ليس بعلة لانه ان وجد قبله فليس بعلة للتخلف والا
فالاصل عدمه وايضا علية بعض المدارات مع التخلف في شيء من الصور لا تجتمع مع عدم علية بعضها لان
ما فيه الدوران اما ان يدل على علية المدار فيلزم علية هذه المدارات او لا فيلزم عدم علية تلك للتخلف
السالم عن المعارض والاول ثابت فانتفى الثاني وعورض بمثله واجيب بان المدلول قد لا يثبت لمعارض قيل
الطرد لا يؤثر والعكس لم يعتبر قلنا يكون للمجموع ما ليس لاجزائه اقول الطريق السادس من الطرق الدالة
على العلية الدوران وسماه الامدي وابن الحاجب الطرد والعكس وهو كما قال المصنف عبارة عن حدوث الحكم
بحدوث الوصف وانعدامه بعدمه وذلك الوصف يسمى مدارا والحكم يسمى دائرا ثم ان الدوران قد يكون في محل
واحد كالسكر مع عصير العنب فانه قبل ان يحدث فيه وصف الاسكار كان مباحا وعند حدوثه حدثت الحرمة
وقد يكون في محلين كالطعم مع تحريم الربا فانه لما وجد الطعم في التفاح كان ربويا ولما لم يوجد في الحرير لم يكن ربويا
واراد المصنف بحدوث الاحكام حدوث تعلقاتها والا فذاتها قديمة كما تقدم وتعبيره بقوله بحدوث
وبقوله بعدمه يقتضي انه لا بد ان يكون الوصف علة للحدوث وللعدم فان الباء دالة على التعليل وقد صرح الغزالي
في المستصفى وفي شفاء الغليل بذلك فقال والمؤثر من الدوران هو ان يكون الثبوت بالثبوت والعدم بالعدم
واما الدوران بمعنى الثبوت مع الثبوت والعدم مع العدم فليس بعلة واعترض عليه الامام فخر الدين في
الرسالة البهائية بان قال الثبوت بالثبوت هو كونه علة فكيف يستدل به على علية الوصف لثبوت الحكم
وهذا الاعتراض بعينه وارد على عبارة المصنف لا جرم ان الامام في المحصول عبر بالثبوت عند الثبوت
والانتفاء عند الانتفاء لكنه ينتقض بالمتضايفين كالبنوة والابوة فان الحد صادق على ذلك مع انه ليس
من الدوران لان الدوران يفيد التعليل كما سياتي واحد المتضايفين ليس علة للاخر لان العلة متقدمة
على المعلول والمتضايفان معا واختلفوا في ان الدوران هل يفيد العلية ام لا فقال الامام والمصنف انه
يفيد العلية ظنا وقال بعض المعتزلة يفيد العلية قطعا وقال بعضهم لا يفيدها اصلا لا قطعا
ولا ظنا واختاره الامدي وابن الحاجب وكلام المحصول في الافعال الاختيارية قبل البعثة يقتضيه

قوله لنا اي الدليل على ما قلناه من وجهين احدهما ان الحكم لم يكن ثم كان فيكون حادثا وكل حادث لا بد له
من علة بالضرورة فعلته اما الوصف المدار او غيره لا جائز ان يكون غير المدار هو العلة لان ذلك الغير
ان كان موجودا قبل صدور ذلك الحكم فليس بعلة له والا لزم تخلف الحكم عن العلية وهو خلاف الاصل
وان لم يكن موجودا فالاصل بقاؤه على العدم واذا حصل ظن ان غير المدار ليس بعلة حصل ظن ان المدار هو
العلة وهو المدعى الثاني ولم يذكره الامام ولا صاحب الحاصل ان علية بعض المدارات للحكم الدائر مع
تخلف ذلك الدائر عن ذلك المدار في شيء من صوره لا يجتمع مع عدم علية بعض المدارات للدائر ولا يجتمع علية
بعض المدارات مع عدم علية بعضها وان لم تدل ماهية الدوران على علية المدار للدائر فيلزم عدم علية تلك المدارات
اي التي فرضنا عليتها لانه حينئذ يوجد الدوران ويتخلف عنه الدائر في شيء من صورها لوجود المقتضي لعدم
العلية وهو تخلف الدائر عن المدار مع سلامته عن المعارض وهو دلالة ماهية الدوران على العلية فان دلالة
ماهية الدوران على العلية تقتضي علية المدار والتخلف يقتضي عدم عليته فبينهما تعارض فثبت ان علية
بعض المدارات مع التخلف لا يجتمع مع عدم علية بعضها والاول وهو علية بعض المدارات مع التخلف
بالاتفاق لان شرب السقمونيا علة للاسهال مع تخلف الاسهال في بعض الامكنة بالنسبة لبعض الاشخاص
واذا ثبت الاول انتفى الثاني وهو عدم علية بعض المدارات للدائر ويلزم من انتفائه علية جميع المدارات
وهو المدعى وانما قيد علية بعض المدارات بالتخلف المذكور ليستدل به على عدم علية تلك على تقدير عدم
دلالة ماهية الدوران على العلية قوله وعورض اي عارض الخصم هذا الدليل بمثله وتقرير المعارضة ان
يعاد الدليل السابق بعينه فيقال علية بعض المدارات مع التخلف الى اخره الا انه يبدل قولهم والاول ثابت
فيبقى الثاني بقولنا والثاني ثابت كالمتضايفين فينتفي الاول هذا هو الصواب في تقريره فاعتمده واجاب
المصنف بان جواب المعارضة هو الترجيح وهو حاصل معنا وذلك لانه يلزم مما قلناه وهو كون جميع المدارات
علة للدائر مع التخلف في بعض الصور ان يوجد الدليل بدون المدلول وهو امر معقول فانه يجوز ان يتخلف
المدلول لمانع ويلزم مما قالوه وهو كون المدارات ليست بعلة مع علية بعضها ان يوجد المدلول بدون الدليل
وهو غير معقول قوله قيل الطرد اي احتج من قال ان الدوران لا يفيد العلية مطلقا بان الدوران
مركب من الطرد وهو ترتب وجود الشيء على وجود غيره والعكس وهو ترتب عدم الشيء على عدم غيره
والطرد لا يؤثر في افادة العلية لان الطرد معناه سلامته من الانتقاض وسلامة المعنى من مبطل
واحد من مبطلات العلية لا يوجب انتفاء كل مبطل والعكس غير معتبر في العلل الشرعية على الصحيح
لان عدم العلة مع وجود المعلول لعلة اخرى لا يقدح في علية العلة المعدومة لجواز ان

يكون

يكون للمعلول علتان على التعاقب كالبول والمس بالنسبة الى الحدث واجاب المصنف بانه لا يلزم
من عدم دلالة كل منهما على الانفراد عدم دلالة مجموعهما فانه يجوز ان يكون للهيئة الاجتماعية تاثير لا يكون
لكل واحد من الاجزاء العلة فان كلا منهما منفردا غير مؤثر ومجموعهما مؤثر قال السابع التقسيم
الحاصر كقولنا ولاية الاجبار اما ان لا تعلل او تعلل بالبكارة او الصغر او غيرهما والكل باطل سوى الثاني
فالاول والرابع للاجماع والثالث لقوله عليه السلام الثيب احق بنفسها والسبر غير الحاصر مثل ان يقول
علة حرمة الربا اما الطعم او الكيل او القوت فان قيل لا علة لها او العلة غيرها قلنا قد بينا ان الغالب على الاحكام
تعليلها والاصل عدم غيرها اقول الطريق السابع من الطرق الدالة على العلية التقسيم الحاصر
والتقسيم الذي ليس بحاصر ويعبر عنهما بالسبر والتقسيم ومعناه ان الباحث عن العلة يقسم الصفات
التي يتوهم عليتها بان يقول علة الحكم اما هذه الصفة واما هذه ثم يسبر كل واحد منها اي يختبره ويلغي
بعضها بطريقه فيتعين الباقي للعلية فالسبر هو ان يختبر الوصف هل يصلح للعلية ام لا والتقسيم هو قولنا
العلة اما كذا واما كذا فكان الاولى ان يقدم التقسيم في اللفظ فيقال التقسيم والسبر لكونه متقدما في الخارج
فالتقسيم الحاصر هو الذي يكون دائرا بين النفي والاثبات كقول الشافعي مثلا ولاية الاجبار على النكاح
اما ان لا تعلل بعلة اصلا او تعلل وعلى التقدير الثاني فاما ان تكون معللة بالبكارة او الصغر او بغيرهما
والاقسام الاربعة باطلة سوى القسم الثاني وهو التعليل بالبكارة فاما الاول وهو ان لا تكون معللة
والرابع وهو ان تكون معللة بغير البكارة والصغر فباطلان بالاجماع واما الثالث فلانها لو كانت
معللة بالصغر لثبتت الولاية على الثيب الصغيرة لوجود العلة وهو باطل لقوله عليه الصلاة والسلام الثيب
احق بنفسها وهذا القسم يفيد القطع ان كان الحصر في الاقسام وابطال غير المطلوب قطعيا وذلك قليل
في الشرعيات وان لم يكن كذلك فانه يفيد الظن واما التقسيم الذي ليس بحاصر فهو الذي لا يكون دائرا
بين النفي والاثبات ويسمى بالتقسيم المنتشر وعبر عنه المصنف بالسبر غير الحاصر وعبر عن الاول بالتقسيم الحاصر
تنبيها على جواز اطلاق كل واحد من السبر والتقسيم على كل واحد من القسمين وهذا القسم لا يفيد الا الظن
فلا يكون حجة في العقليات بل في الشرعيات فقط كقولنا علة حرمة الربا اما الطعم او الكيل او القوت والثاني
والثالث باطلان بالنقض او بغيره فتعين الطعم وهو المطلوب قال في المحصول وهذا اذا لم يعترض للاجماع
على تعليل حكمه وعلى حصر العلة في الاقسام فان تعرض لذلك كان قطعيا قوله فان قيل اي ورد على الاستدلال
بالسبر غير الحاصر فقيل لا نسلم ان تحريم الربا معلل فان من الاحكام ما لا علة له بدليل ان علية العلة غير
معللة والا لزم التسلسل سلمنا انه لا يجوز ان تكون العلة غير هذه الثلثة فانكم لم تقيموا دليلا على الحصر فيها

واجاب المصنف عن الاول بانا بينا في باب المناسبة ان الغالب على الاحكام الشرعية تعليلها بالمصالح فيكون ظن التعليل اغلب من ظن عدم التعليل وعن الثاني بان الاصل عدم علة اخرى غير الامور المذكورة وذلك كاف في حصول الظن بعلية احدها قال الثامن الطرد وهو ان يثبت معه الحكم فيما عدا المتنازع فيه فيثبت فيه الحاقا للمفرد بالاعم الاغلب وقد قيل يكفي مقارنته في صورة وهو ضعيف اقول الطريق الثامن من الطرق الدالة على العلية الطرد والطرد مصدر بمعنى الاطراد وهو ان يثبت الحكم مع الوصف الذي لم يعلم كونه مناسبا ولا مستلزما للمناسب في جميع الصور المغايرة لمحل النزاع وقد اختلفوا فيه فمن لا يقول بحجية الدوران كالامدي وابن الحاجب لا يقول بهذا الطريق بالاولى ومن قال بحجيته اختلفوا هنا فذهب الغزالي في شفا الغليل والامام فخر الدين في الرسالة البهائية الى انه حجة ومال اليه في المحصول وصرح به صاحب الحاصل وقطع به المصنف وذهب جماعة منهم الغزالي في المستصفى الى انه ليس بحجة واستدل الاولون بان الحكم اذا كان ثابتا مع الوصف في الصور المغايرة لمحل النزاع ثم وجد ذلك الوصف بعينه في محل النزاع لزم ان يثبت الحكم فيه الحاقا للمفرد بالاعم الاغلب فان استقراء الشرع يدل على الحاق النادر في كل باب بالغالب وذهب بعضهم الى انه يكفي في التعليل بالوصف مقارنته للحكم في صورة واحدة لانا اذا علمنا ان الحكم لا بد له من علة وعلمنا حصول هذا الوصف ولم نعلم غيره ظننا انه علة اذ الاصل عدم ما سواه قال المصنف وهو ضعيف لان الظن لا يحصل الا بالتكرار قال التاسع تنقيح المناط بان يبين الغاء الفارق وقد يقال العلة اما المشترك او المميز ولا يكفي ان يقال محل الحكم اما المشترك او مميز الاصل لانه لا يلزم من ثبوت المحل ثبوت الحكم اقول الطريق التاسع وهو اخر الطرق الدالة على العلية تنقيح المناط اي تلخيص ما اناط الشارع الحكم به اي ربطه به وعلقه عليه وهو العلة والمناط اسم مكان الاناطة والاناطة التعليق والالصاق قال حبيب الطائي

بلاد بها نيطت علي تمائمي ... وأول أرض مس جلدي ترابها

اي علقت علي الخرز بها فلما ربط الحكم بالعلة وعلق عليها سميت مناطا وتنقيح مناط العلة هو ان يبين المستدل الغاء الفارق بين الاصل والفرع وحينئذ فيلزم اشتراكهما في الحكم مثاله ان يقول الشافعي للحنفي لا فارق بين القتل بالمثقل والمحدد الا كونه محددا وكونه محددا لا مدخل له في العلية لكون المقصود من القصاص هو حفظ النفوس فيكون القتل هو العلة وقد وجد في المثقل فيجب فيه القصاص وهذا النوع عند الحنفية يسمونه بالاستدلال وليس عندهم من باب القياس كما تقدم بسطه قوله وقد يقال اي قد يقرر بعبارة اخرى فيقال علة الحكم اما المشترك بين الاصل والفرع وهو القتل العمد في مثالنا او المميز للاصل عن الفرع اي الذي اختص به الاصل وهو كونه قتلا بالمحدد والثاني باطل لكذا فثبت الاول ويلزم من ذلك ثبوت الحكم في الفرع كما في

المحصول

المحصول وهذا الطريق جيد الا انه هو بعينه طريقة السبر والتقسيم من غير تفاوت قوله ولا يكفي اي لا يكفي ان يقال في تقريره ان هذا الحكم لا بد له من محل وهو اما المشترك بين الاصل والفرع او المميز والثاني باطل لكذا فتعين الاول وانما قلنا لا يكفي لانه لا يلزم منه ثبوت الحكم في الفرع لانه لا يلزم من ثبوت المحل في الفرع ثبوت الحال والفرق بين تنقيح المناط وتخريج المناط وتحقيق المناط على ما نقله الامام عن الغزالي ان تنقيح المناط هو الغاء الفارق كما بيناه واما تخريج المناط فهو استخراج علة معينة للحكم ببعض الطرق المتقدمة كالمناسبة وذلك كاستخراج الطعم او القوت او الكيل بالنسبة الى تحريم الربا واما تحقيق المناط فهو تحقيق العلة المتفق عليها في الفرع اي اقامة الدليل على وجودها فيه كما اذا اتفقا على ان العلة في الربا هي القوت ثم اختلفا في ان التين هل هو مقتات حتى يجري فيه الربا ام لا قال تنبيه قيل لا دليل على عدم عليته فهو علة قلنا لا دليل على عليته فليس بعلة قيل لو كان علة لتأتى القياس المامور به قلنا هو دور اقول نبه المصنف بهذا على فساد طريقين ظن بعض الاصوليين انهما يفيدان العلية احدهما ان يقال هذا الوصف علة لانه لا دليل على عدم عليته واذا انتفى الدليل على عدم عليته انتفى عدم عليته لانه يلزم من انتفا الدليل انتفا المدلول واذا انتفى عدم عليته ثبتت عليته لامتناع ارتفاع النقيضين والجواب انا نعارضه بمثله فنقول هذا الوصف ليس بعلة لانه لا دليل على عليته واذا انتفى الدليل عليها لزم انتفاؤها واذا انتفت ثبت عدم عليته بعين ما قالوه الطريق الثاني ان يقال الوصف على تقدير عليته يتأتى معه العمل بالقياس وعلى تقدير عدم عليته لا يتأتى معه ذلك والقياس مامور به ولا شك ان العمل بما يستلزم المامور به اولى من غيره واجاب المصنف بان هذا التقرير الطريق يلزم منه الدور لان تأتي القياس متوقف على كون الوصف علة فلو اثبتنا كونه علة بتأتي القياس لزم الدور وهذا الجواب لم يذكره الامام ولا مختصرو كلامه واعلم ان تقرير الطريق الثاني على الوجه الذي ذكره المصنف فاسد فان قوله لو كان علة لتأتى القياس المامور به انما يكون محصلا للمدعى وهو كونه علة ان لو كان القياس الاستثنائي منتجا لعين المقدم عند استثناء التالي كقولنا لكنه يتأتى معه القياس المامور به فيكون علة وليس كذلك فان المنتج في القياس الاستثنائي امران احدهما استثناء عين المقدم لانتاج عين التالي والثاني استثناء نقيض التالي لانتاج نقيض المقدم اما استثناء عين التالي او نقيض المقدم فانهما لا ينتجان والطريق في اصلاح هذا ان يجعل قياسا اقترانيا فيقال علية الوصف توجب تأتي القياس وكلما يوجب تأتي القياس فهو اولى فينتج ان علية الوصف اولى قال الطرف الثاني فيما يبطل العلية وهو ستة الاول النقض وهو ابداء الوصف بدون الحكم مثل ان يقول من لم يبيت تعرى اول صومه عن النية فلا يصح فينتقض بالتطوع قيل يقدح وقيل لا مطلقا وقيل في المنصوصة وقيل حيث مانع وهو المختار قياسا على التخصيص والجامع جمع الدليلين ولان الظن باق بخلاف ما لم يكن مانع فقيل العلة

ما يستلزم الحكم وقيل انتفا المانع لم يستلزم قلنا بل ما يغلب ظنه وان لم يخطر المانع وجودا او عدما والوارد استثنا
لا يقدح كمسئلة العرايا لان الاجماع ادل من النقض **اقول** لما فرغ المصنف من الطرق الداله على كون الوصف
علة شرع في الطرق الداله على كونه ليس بعلة وهي سته النقض وعدم التاثير والكسر والقلب والقول بالموجب
والفرق الاول النقض وهو ابدا الوصف المدعى عليته بدون وجود الحكم في صوره ويعبر عنه بتخصيص الوصف
كقول الشافعي في حق من لم يبيت النيه تعرى اول صومه عنها فلا يصح فيجعل عرا اول الصوم عن النيه علة لبطلانه
فيقول الحنفي هذا ينتقض بصوم التطوع فانه يصح بدون التبييت فقد وجدت العله وهي العرا بدون الحكم وهو
عدم الصحة اذا علمت هذا فنقول النقض ان كان واردا على سبيل الاستثنا كالعرايا فسياتي انه لا يقدح
وان لم يكن كذلك ففيه اربعه اقوال احدها يقدح مطلقا سوا كانت العله منصوصه او مستنبطه وسوا
كان تخلف الحكم عن الوصف لمانع ام لا واختاره الامام فخر الدين وقال الامدي انه الذي ذهب اليه اكثر اصحاب
الشافعي في العله المستنبطه قال وقيل انه منقول عن الشافعي نفسه وتوجيه كون النقض قادحا في العله
المنصوصه ما قاله الغزالي وهو انا نتبين بعد وروده ان ما ذكر لم يكن تمام العله بل جزاها كقولنا خارج فينقض
الطهر اخذا من قوله صلى الله عليه الصلاه والسلام الوضو مما خرج ثم انه لم يتوضا من الحجامه فيعلم ان العله هو الخروج
من المخرج المعتاد لا مطلق الخروج والثاني لا يقدح مطلقا والثالث لا يقدح في العله المنصوصه سوا حصل
مانع ام لا ويقدح في المستنبطه مطلقا والرابع واختاره المصنف لا يقدح حيث وجد مانع مطلقا سوا كانت
العله منصوصه او مستنبطه فان لم يكن مانع قدح مطلقا والى المذهبين الاخيرين اشار بقوله وقيل في
المنصوصه وقيل حيث مانع وتقديره وقيل لا يقدح في المنصوصه وقيل لا يقدح حيث مانع وانما لم يصرح
بالنفي لكونه معطوفا على منفي واختار ابن الحاجب انه ان كانت العله مستنبطه فلا يجوز تخصيصها الا لمانع او
انتفا شرط وان كانت منصوصه فانما تخصص بنص لمنافي لحكمها وحينئذ فيقدر المانع في صوره التخلف
وذكر الامدي نحوه ايضا **قوله** قياسا اي الدليل على ما قلناه من وجهين احدهما قياس النقض على التخصيص
فكما ان التخصيص لا يقدح في كون العام حجه فكذا النقض لا يقدح في كون الوصف علة والجامع بينهما هو الجمع
بين الدليلين المتعارضين فان مقتضى العله ثبوت الحكم في جميع محالها ومقتضى المانع عدم ثبوته في بعض تلك الصور
فيجمع بينهما بان يرتب الحكم على العله فيما عدا صورة وجود المانع كما ان مقتضى العام ثبوت حكمه في جميع افراده
ومقتضى المخصص عدم ثبوته في بعضها وقد جمعنا بينهما فالنقض للمانع المعارض للعله كالتخصيص للمخصص
المعارض للعام الدليل الثاني ان ظن العله باق اذا كان التخلف لمانع لان التخلف والحالة هذه يسنده
العقل الى المانع لا لعدم المقتضي بخلاف التخلف لا لمانع فان العقل يسنده الى عدم المقتضي لان انتفا الحكم اما

لانتفا

لانتفا العله او لوجود المانع والثاني منتف فتعين الاول وحينئذ فيزول ظن العليه واذا بقي الظن بعلية
الوصف مع النقض لمانع لم يكن قادحا لا خلاف ما اذا انتفى لان المراد بالعليه هو الظن بها **قوله** قيل العله
اي احتج القايلون بان النقض يقدح مطلقا بان العله هو ما يستلزم الحكم والوصف مع وجود المانع لا يستلزمه
فلا يكون علة وحينئذ فيكون النقض مع المانع قادحا واذا قدح مع المانع قدح مع عدمه بطريق الاولى
وعبر المصنف عن حالة وجود المانع بقوله وقيل انتفا المانع وهي عباره ركيكه واجاب المصنف بانا لا
نسلم ان العله هو ما يستلزم الحكم بل العله عندنا هو ما يغلب على الظن وجود الحكم بمجرد النظر اليه وان لم يخطر
بالبال وجود المانع او عدمه **قوله** والوارد الى اخره يعني ان ما تقدم جميعه محله فيما اذا لم يكن النقض
الوارد بطريق الاستثنا فان كان مستثنى اي ناقضا لجميع العلل واردا على خلاف القياس لازما لجميع المذاهب
فانه لا يقدح كما جزم به المصنف وقال في الحاصل انه الاصح ونقله في المحصول عن قوم ولم يصرح بخلافهم ولا موافقتهم
ومثال ذلك العرايا وهو بيع الرطب على روس النخل بالتمر فانها ناقضه لعله تحريم الربا قطعا لان الاجماع منعقد
على ان العله في تحريمه اما الطعم او الكيل او القوت او المال وكل منها موجود في العرايا ثم استدل المصنف
على كونه لا يقدح بان النقض وان دل على ان الوصف المنقوض ليس بعلة لكن الاجماع منعقد على كونه علة ودلالة
الاجماع على العليه اقوى من دلالة النقض على عدم العليه لكون الاجماع قطعيا فلذلك لم يقدح ومثل له الامام
ايضا بضرب الديه على العاقله فانه ناقض لعلة عدم المواخذه وهو عدم الجنايه وفيه نظر فان هذا من باب العكس
وهو ابدا الحكم بدون العله لان الجنايه علة لوجوب الضمان ولذلك اختار المصنف التمثيل بالعرايا وادعى
امام الحرمين في البرهان ان الصورة المستثناه لا تكون معقوله المعنى وخالفه غيره واختلف الاصوليون
في انه هل يجب على المستدل ان يحترز في دليله عن النقض المستثنى على مذهبين حكاهما في المحصول من غير ترجيح
وحكى ابن الحاجب في الاحتراز عن النقض مطلقا مذاهب ثالثها انه يجب في الصورة المستثناه دون غيرها
واختار انه لا يجب مطلقا **قال** وجوابه منع العله لعدم العلة قيد وليس للمعترض الدليل على وجوده
لانه نقل ولو قال ما دللت به على وجوده هنا دل عليه ثمه فهو نقل الى نقض الدليل او دعوى الحكم مثل ان يقول
السلم عقد معاوضه فلا يشترط فيه التاجيل كالبيع فينتقض بالاجاره قلنا هناك لا ستقرار المعقود لا لصحة
العقد ولو تقديرا كقولنا رق الام علة رق الولد وثبت في ولد المغرور تقديرا والا لم يجب قيمته او اظهار
المانع **اقول** لما تقدم ان النقض عباره عن ابدا الحكم بدون الوصف بدون الحكم وانه انما يقدح اذا تخلف
لغير مانع لزم ان يكون جوابه باحد امور ثلثه وهو اما منع وجود العله في صوره النقض او دعوى وجود
الحكم فيها او اظهار المانع فلذلك ارد فها المصنف به واهمل رابعا وهو بيان كونه واردا على سبيل الاستثنا

الاول من الامور الثلثه منع وجود العله في صوره النقض لعدم قيد من القيود المعتبره في علة الوصف
مثاله ما قاله المصنف في اول هذه المسله وهو ان يقول الشافعي فيمن لم يبيت النيه في رمضان تعرى
اول صومه عنها فلا يصح فينقضه الحنفي بالتطوع فيجيبه الشافعي بان العله في البطلان هو عرا اول الصوم
بقيد كونه واجبا لا مطلق الصوم وهذا القيد مفقود في التطوع فلم توجد العله فيه ثم اذا منع المعلل وجود
العله في صوره النقض لعدم القيد كما فرضنا فهل للمعترض ان يقيم الدليل علي وجود الوصف بتمامه
في صوره النقض فيه مذاهب حكاها ابن الحاجب من غير ترجيح احدها انه ليس له وبه جزم الامام والمصنف
ذلك لانه نقل من مرتبه المنع الي مرتبه الاستدلال وعلله الامام بانه نقل من مسله الي مسله يعني ان الانتقال
الي وجود العله في صوره النقض انتقال الي مسله اخرى غير التي كانا فيها وكلام المصنف يحتمل الامرين
والثاني له ذلك مطلقا لان النقض مركب من مقدمتين احدهما اثبات العله والثانيه تخلف الحكم واثبات
مقدمه من مقدمات المطلوب ليس نقلا من بحث الي اخر والثالث وهو راي الامدي انه ان تعين ذلك
طريقا للمعترض في دفع كلام المستدل وجب قبوله وان امكنه القدح بطريق اخر هو اقضي الي المقصود فلا
قوله ولو قال الي اخره يعني انه اذا منع المعلل وجود العله في محل النقض ولم يمكن المعترض من اقامه
الدليل علي وجودها كما بينا وكان المعلل قد استدل علي وجود العله في محل التعليل بدليل هو موجود في
محل النقض كما ستعرفه فتمسك به المعترض فقال ما ذكرت من الدليل علي وجود العله في محل التعليل هو بعينه
يدل علي وجودها في محل النقض فحكم الامدي بانه لا يكون مسموعا ايضا قال لكونه انتقالا من نقض العله الي
نقض دليلها وذكر ابن الحاجب مثله ايضا ثم قال وفيه نظر وظاهر كلام المحصول اذ صرح فيه بالنقل انه مقبول
وكلام المصنف محتمل للامرين وهو الي عدم القبول اقرب ومثاله ذلك ان يقول الحنفي من نوى صوم رمضان
قبل الزوال فصومه صحيح قياسا علي من نوى ليلا والجامع هو الاتيان بمسمى الصوم في الصورتين لان الصوم عباره
عن الامساك مع النيه فيقول الشافعي هو منقوض بما اذا نوى بعد الزوال فان العله وهي الاتيان
بمسمى الصوم موجوده هناك مع عدم الصحه فيقول الحنفي لا اسلم ان العله موجوده هناك فيقول
الشافعي له ما ذكرته من الدليل علي وجود العله في صوره الخلاف دال بعينه علي وجودها في صوره
النقض قال الامدي وابن الحاجب وغيرهما ان طريق المعترض والحاله هذه ان يقول ابتدا
يلزمك اما انتقاض دليلك او انتقاض علتك لان العله ان كانت موجوده في صوره النقض ~~لان العله~~
~~ان كانت موجوده في صوره النقض~~ فقد انتقضت وان لم تكن موجوده فقد انتقض الدليل قوله
او دعوى الحكم هذا هو الطريق الثاني في دفع النقض وهو ان يدعي المعلل ثبوت الحكم في تلك الصوره التي
نقض

التي نقض بها المعترض وثبوته قد يكون تحقيقا وقد يكون تقديرا فالتحقيق مثل ان يقول الشافعي السلم
عقد معاوضه فلا يشترط فيه التاجيل قياسا علي البيع فينقضه الحنفي بالاجاره فانها عقد معاوضه
مع ان التاجيل يشترط فيها فيقول الشافعي ليس الاجل شرطا لصحه عقد الاجاره اصالة بل التاجيل الذي فيها
انما هو لاستقرار المعقود عليه وهو الانتفاع بالعين لانه لا يتصور استقرار المنفعه المعدومه في الحال ولا
يلزم من كون الشي شرطا في الاستقرار ان يكون شرطا في الصحه ومثال التقديري ان يقول المستدل
رق الام علة لرق الولد فينقضه المعترض بولد المغرور بحريه الجاريه فان رق الام موجود مع انتفا رق الولد فيقول
المعلل رق الولد موجود تقديرا الا انا لو لم نقدر رقه لم توجب قيمته لان القيمه للرقيق لا للحر والاول وهو التحقيق
يدفع النقض ان كان ثبوت الحكم فيه مذهبا للمعلل سوا كان مذهبا للمعترض ام لا كما قاله في المحصول في تمكين
المعترض من الاستدلال علي عدم الاقوال التي تقدمت في العله كما قاله ابن الحاجب وغيره واما الثاني وهو التقديري
فتوقف فيه الامام ومختصروا كلامه وجزم المصنف بانه يدفع ولم يتعرض له الامدي ولا ابن الحاجب قوله
او اظهار المانع هذا هو الطريق الثالث في دفع النقض ومثاله ان يقول الشافعي القتل العمد العدوان علة
في وجوب القصاص وحينئذ فيجب في المثقل فينقضه الحنفي بقتل الوالد ولده فيقول الشافعي انما لم يوجب
علي الوالد لوجود المانع وهو كون الوالد سببا لوجود الولد فلا يكون الولد سببا لعدمه قال
تنبيه دعوى ثبوت الحكم او نفيه عن صوره معينه او مبهمه ينتقض بالاثبات او النفي العامين وبالعكس
اقول لما تقدم الكلام في حد النقض وفي محل قدحه وطريق دفعه شرع في بيان ما يكون نقضا لما لا يكون
فنقول دعوى الحكم قد يكون في بعض الصور وقد يكون عاما في كلها فان كان في البعض ففيه اربعة اقسام
لانه ان ادعى ثبوت الحكم فقد يكون في صوره معينه او مبهمه وان ادعى نفيه فقد يكون في صوره معينه او مبهمه
فدعوى ثبوت الحكم في صورة معينه او مبهمه ينتقض بالنفي العام اي بنفي ذلك الحكم عن كل صوره لان الموجبه
الجزئيه تناقضها السالبه الكليه لا بالنفي عن بعض الصور لانه لا مناقضه بين الجزئيتين ودعوى
نفي الحكم عن صوره معينه او مبهمه ينتقض بالاثبات العام اي باثباته في كل صوره لان السالبه الجزئيه
تناقضها الموجبه الكليه لا باثباته في بعض الصور لما قلناه من عدم التناقض بين الجزئيتين نعم دعوى الثبوت
في صوره معينه ينتقض بالنفي عن تلك الصوره وكذلك العكس ولم يصرح به المصنف والي هذه الاقسام
اشار بقوله دعوى ثبوت الحكم الي قوله العامين ويعبر بكلامه دعوى ثبوت الحكم في صوره
معينه او مبهمه ينتقض بالنفي العام ودعوى نفي الحكم عن صوره معينه او مبهمه ينتقض بالاثبات
العام وهو من باب اللف والنشر علي جعل الاول للثاني والثاني للاول وان كان الاحسن عكسه كما قاله

السلوس لتكون على وفق الترتيب **قوله** والعكس اشارة الى القسم الاخر وهو ان يكون دعوى الحكم عاما
ويدخل فيه ايضا اربعة اقسام وتقديره ودعوى ثبوت الحكم العام ينتقض بنفيه عن صورة معينة او
مبهمة ودعوى النفي العام ينتقض باثباته في صورة معينة او مبهمة لان الكلية تناقضها الجزئية ولا ينتقض
الاثبات العام بالنفي العام وعكسه لانه لا تناقض بين كليتين **قال** الثاني عدم التاثير بان يبقى الحكم بلغ ه
بعده وعدم العكس بان يثبت الحكم في صورة اخرى بعلة اخرى فالاول كما لو قيل مبيع لم يره فلا يصح كالطير في
الهوى والثاني الصبح لا يقصر فلا يقدم اذانه كالمغرب ومنع التقديم ثابت فيما قصر والاول يقدح ان منعنا
تعليل الواحد بالشخص بعلتين والثاني حيث يمتنع تعليل الواحد بالنوع بعلتين وذلك جائز في المنصوصة
كالايلاء واللعان والقتل والردة لا في المستنبطة لان ظن ثبوت الحكم لاحدهما يصرفه عن الاخر وعن المجموع
اقول الثاني من الطرق الدالة على كون الوصف ليس بعلة عدم التاثير وعدم العكس وانما جمع المصنف
بينهما للتقارب معنيهما فعدم التاثير هو ان يبقى الحكم بعد زوال الوصف الذي فرض انه علة وعدم العكس
هو ان يثبت الحكم في صورة اخرى بعلة اخرى غير العلة الاولى وسماه الامام العكس والصواب عدم العكس
كما قاله المصنف لان العكس هو انتفاء الحكم لانتفاء العلة فمثال الاول قول الشافعية في الدليل على بطلان
بيع الغائب مبيع غير مرئي فلا يصح كالطير في الهوى والجامع بينهما هو عدم الرؤية فيقول المعترض
عدم الرؤية ليس مؤثرا في عدم الصحة لبقاء هذا الحكم في هذه الصورة بعينها بعد زوال هذا الوصف فانه ولو
رآه لا يصح بيعه لعدم القدرة على تسليمه ومثال الثاني استدلال الحنفية على منع تقديم اذان الصبح بقولهم
صلاة الصبح لا تقصر فلا يجوز تقديم اذانها على وقتها قياسا على صلاة المغرب والجامع بينهما هو عدم جواز
القصر فيقول الشافعي هذا الوصف غير منعكس لان هذا الحكم وهو منع التقديم ثابت بعد زوال هذا الوصف
في صورة اخرى غير محل النزاع كالظهر مثلا فانها تقصر مع امتناع تقديم اذانها وهذا المنع لعلة اخرى
غير عدم القصر بالضرورة لزوال عدم القصر مع بقاء المنع وقد اختلفوا في عدم التاثير وعدم العكس هل
يقدحان ام لا وبنى المصنف الاول على ان الحكم الواحد بالشخص هل يجوز تعليله بعلتين مستقلتين فعند من
ذهب الى منعه يكون قادحا لانه اذا عدم الوصف المفروض علة مع بقاء الحكم كان من غير ان يكون
ثابتا بعلة اخرى لحصل العلم بان ذلك الوصف غير علة وعند من جوزه لا يكون قادحا لجواز ان يكون
بقاء الحكم لوصف اخر غير ذلك الوصف المفروض علة واما الثاني وهو عدم العكس فبناه على ان الحكم
الواحد بالنوع هل يجوز تعليله بعلتين ام لا ومأخذه ظاهر مما تقدم فان من جوز ذلك لا يجعل هذا
قادحا لجواز ثبوت حكم في صورة لعلة وثبوت مثله في صورة اخرى لعلة اخرى وقد علم من هذا

ان الحكم

ان الحكم الواحد ان بقي بشخصه بعد زوال العلة فهو عدم التاثير وان بقي بنوعه فهو عدم العكس ووجه
كون الاول واحدا بالشخص ان امتناع بيع الطير في الهوى قد بقي بعينه بعد الرؤية كما كان قبلها بخلاف
منع تقديم الاذان فان الباقي منه بعد زوال العلة وهو كون الصلاة لا تقصر انما هو المنع في الرباعية والذي
كان ثابتا مع العلة انما هو منع غيرها لكنهما مشتركان في النوعية وهو منع تقديم الاذان وبنا عدم التاثير
على تعليل الواحد بالشخص يلزم منه ان يكون المراد ببقاء الحكم فيه انما هو البقاء بتلك الصورة بعينها فانه
اذا علمت ذلك فقد اختلفوا في جواز تعليل الحكم الواحد بعلتين على مذاهب احدها يجوز مطلقا واختاره
ابن الحاجب والثاني لا يجوز مطلقا واختاره الامدي والثالث يجوز في المنصوصة دون المستنبطة واختاره
الامام كما نص عليه بعد هذه المسئلة في الكلام على الفرق وتابعه المصنف هنا ثم ان مقتضى كلام
المصنف ان الخلاف جار في الواحد بالشخص والواحد بالنوع وقال الامدي محل الخلاف في الواحد
بالشخص واما الواحد بالنوع فيجوز بلا خلاف وهذا الخلاف هو المعبر عنه بان العكس هل هو معتبر
في العلل ام لا لكن الامام لما حكاه هنا ذكر ان العلل الشرعية لا يشترط فيها العكس قال وفي العقلية
خلاف بين اصحابنا والمعتزلة ثم اختار مذهب المعتزلة وهو انه لا يشترط وقد اختصر صاحب التحصيل
كلامه على وجهه واما صاحب الحاصل فانه نقل عن الاشاعرة انهم جوزوا في العقليات والشرعيات
وليس مطابقا لما في المحصول واذا جمعت بين ما قاله الامام هنا وبين قوله انه لا يجوز تعليل الحكم الواحد
بعلتين مستنبطتين علمت ان حكمه بجواز العكس في العلل الشرعيات انما هو في المنصوصة دون المستنبطة
ثم استدل المصنف على ان الحكم الواحد بالشخص يجوز تعليله بعلتين منصوصتين بالوقوع فان
اللعان والايلاء علتان مستقلتان في تحريم وطي المرأة وكذلك المرتد والعياذ بالله وجنى على
شخص فقتله فان كلا منهما علة مستقلة في اراقة دمه واذا ثبت ذلك في الواحد بالشخص ثبت
في الواحد بالنوع بطريق الاولى لان كل من قال بالاول قال بالثاني بخلاف العكس كما تقدم وهو من محاسن
كلام المصنف فاعلمه واجتنب ما قاله الشارحون فيه نعم التمثيل بالايلاء فاسد فان الزوجة
لا يحرم به اصلا وليس فيه الا الحنث على تقدير الوطي وهذا المثال لم يذكره الامام هنا غير انه ذكر
في موضع اخر ما يوافقه فتبعه المصنف وكانه توهم ان الحلف على الشيء يكون محرما له ولو مثل بالظهار
لاستقام واما المنع في المستنبطة فاستدل عليه بان الحكم فيها انما هو مستند الى ظن المجتهد
انه علة له وعلى هذا التقدير يمتنع التعليل بعلتين لان ظن ثبوت الحكم لاجل احد الوصفين يصرفه
عن ثبوته لاجل الوصف الاخر ولاجل مجموع الوصفين وحينئذ فلا يحصل الظن بعلية كل منهما

ومثالــه ذلك اذا اعطى شيا الفقيه الفقير فانه يحتمل ان يكون الاعطا للفقه وان يكون للفقر فلا يجوز استناده اليهما لما قلناه وهذا الدليل منقوض بالعلل المنصوصه واختلف القائلون بالجواز اذا اجتمعت فقيل كل واحد عله مستقله ورجحه ابن الحاجب وقيل المجموع عله واحده وقيل العله واحد لا بعينها اذا علمــت جميع ما قاله المصنف وهو ان عدم التاثير وعدم العكس انما يقدحان اذا امتنعنا تعليل الحكم الواحد بعلتين وان الراجح في التعليل بعلتين منعه في المستنبطه دون المنصوصه علمــت ان الراجح عنده انهما يقدحان في المستنبطه دون المنصوصه وهو خلاف ما في المحصول فان حاصل ما فيه انهما لا يقدحان **قال** الثالــث الكسر وهو عدم تاثير احد الجزين ونقض الاخر كقولهم صلوه الخوف صلاه يجب قضاوها فيجب اداوها فيل خصوصيه الصلوه ملغى لان الحج كذلك فبقي كونه عبادةً وهو منقوض بصوم الحايض **اقول** الثالث من الطرق الداله على ابطال العليه الكسر وهو ان تكون العله مركبه فيبين المعترض عدم تاثير احد جزيها ثم ينقض الجز الاخر كما اذا استدل الشافعي على وجوب فعل الصلوه في حال الخوف بقوله صلوه الخوف صلوه يجب قضاوها فيجب اداوها قياسا على صلاه الامن فالعله كونها صلاه يجب قضاوها وهو مركب من قيدين فيقول الحنفي خصوصيه القيد الاول وهو كونه صلوه ملغى لا اثر له لان الحج كذلك اي يجب قضاوه ويجب اداوه مع انه ليس بصلاه فبقي كونها عباده يجب قضاوها وهو منقوض بصوم الحايض فانه عباده يجب قضاوها مع انه لا يجب اداوها وهذا الذي قرره المصنف من كون قضا الحج عله لوجوب ادايه غير مستقيم فان التطوع يجب قضاوه ولا يجب اداوه وقد اختار الامدي ان الكسر يقدح كما اختاره المصنف ولكنه عبر عنه بالنقض المكسور وفسر الكسر بتخلف الحكم عن الحكمه المقصوده منه ونقل عن الاكثرين انه لا يقدح واختاره ومثاله بان يقول الحنفي في مسله العاصي بسفره مسافر فيترخص كالعاصي في سفره وبين مناسبه السفر للترخص بما فيه من المشقه فيقال ما ذكرته من الحكمه قد وجدت في الحضر في ارباب الصنايع الشاقه مع عدم الترخص واختار ابن الحاجب في جميع ذلك ما اختاره الامدي **قال** الرابع القلب وهو ان يربط خلاف قول المستدل على علته الحاقا باصله وهو اما نفي مذهبه صريحا كقولهم المسح ركن من الوضو فلا يكفي اقل ما يطلق عليه الاسم كالوجه فنقول ركن منه فلا يتقدر بالربع كالوجه او ضمنا كقولهم بيع الغايب عقد معاوضه فيصح كالنكاح فنقول فلا يثبت فيه خيار الرويه ومنه قلب المساواه كقولهم المكره مالك مكلف فيقع طلاقه كالمختار فنقول فيسوى بين اقراره وايقاعه او اثبات مذهب المعترض كقولهم الاعتكاف لبث مخصوص فلا يكون بمجرده قربه كالوقوف بعرفه قيل المتنافيان لا

بجمعهان

لا يجتمعان قلنا التنافي حصل في الفرع بعرض الاجماع فيشبه القلب معارضه الا ان عله المعارضه واصلها يكون مغايرا لعله المستدل واصله **اقول** الطريق الرابع من الطرق المبطلات للعليه القلب وهو ان يربط المعترض خلاف قول المستدل على العله التي استدل المستدل بها الحاقا بالاصل الذي جعله مقيسا عليه وعبر في المحصول بقوله نقيض قول المستدل وهو لا يستقيم فان الحكم الذي يثبته القالب يشترط ان يكون مغايرا له لا نقيضا كما سياتي ولذلك بدله المصنف بالخلاف والقلب على اقسام الاولـــ ان يكون لنفي مذهب المستدل صريحا كقول الحنفيه مسح الراس ركن من اركان الوضو فلا يكفي فيه اقل ما يطلق عليه الاسم قياسا على الوجه فيقول الشافعي مسح الراس ركن من اركان الوضو فلا يتقدر بالربع قياسا على الوجه فهذا القلب قد نفى مذهب المستدل صريحا ولم يثبت مذهب المعترض لجواز ان يكون الحق هو الاستيعاب كما قاله مالك الثاني ان يكون لنفي مذهب المستدل ضمنا اي يدل على بطلان لازم من لوازمه كقول الحنفيه بيع الغايب عقد معاوضه فلا يثبت فيه خيار الرويه كالنكاح وثبوت خيار الرويه لازم لصحه بيع الغايب عندهم واذا انتفى اللازم انتفى الملزوم **قوله** ومنه اي ومن القلب الذي ذكره المعترض لنفي مذهب المستدل ضمنا قلب المساواه وهو ان يكون في الاصل حكمان احدهما منتف عن الفرع بالاتفاق بينهما والاخر مختلف فيه فاذا اراد المستدل اثبات المختلف فيه بالقياس على الاصل فيقول المعترض يجب التسويه بين الحكمين في الفرع بالقياس على الاصل ويلزم من وجوب التسويه بينهما في الفرع انتفا مذهبه مثاله استدلال الحنفيه على وقوع طلاق المكره بقولهم المكره مالك للطلاق مكلف فيقع طلاقه بالقياس على المختار فيقول الشافعي المكره مالك مكلف فيسوى بين اقراره بالطلاق وايقاعه اياه قياسا على المختار ويلزم من هذا ان لا يقع طلاقه ضمنا لانه اذا ثبتت المساواه بين اقراره وايقاعه مع ان اقراره غير معتبر بالاتفاق لزم ان يكون الايقاع ايضا غير معتبر الثالــث ان يكون لاثبات مذهب المعترض كاستدلال الحنفيه على اشتراط الصوم في صحه الاعتكاف بقولهم الاعتكاف لبث مخصوص فلا يكون بمجرده قربه كالوقوف بعرفه فانه انما صار قربه بانضمام عباده اخرى اليه وهو الاحرام فيقول الشافعي لبث مخصوص فلا يشترط فيه الصوم كالوقوف بعرفه **وقوله** قيل المتنافيان الى اخره اشاره الى ما ذكره في المحصول وهو ان من الناس من انكر امكان القلب محتجا عليه بانه لما اشترط فيه اتحاد الاصل المقيس عليه مع الاختلاف في الحكم لزم منه اجتماع الحكمين المتنافيين في اصل واحد وهو محال وجوابه ان التنافي بين الحكمين انما حصل في الفرع فقط لامر عارض وهو اجماع الخصمين على ان الثابت فيه انما هو احد الحكمين فقط واما اجتماعهما

في الاصل بغير مستقل لان ذات الحكمين غير متنافية الا ترى ان الاصل في المثال الاول وهو غسل الوجه
قد اجتمع فيه الحكمان وهما عدم الاكتفا بما يطلق عليه الاسم وعدم التقدير بالربع وهذان الحكمان
يمتنع اجتماعهما في الفرع وهو مسح الراس لان الامامين قد اتفقا على ان الثابت فيه هو احدهما وكذلك
الاصل في المثال الثاني وهو النكاح فان الحكمين مجتمعان فيه وهما صحته بدون الرويه وعدم ثبوت
الخيار فيه ولكن الثابت في الفرع وهو بيع الغايب انما هو احدهما وكذلك الاصل في المثال الثالث
وهو الوقوف بعرفه فان الحكمين مجتمعان فيه وهما صحته بدون الرويه ان الصوم لا يشترط وانه مجرد
ليس بقربه **قوله** تنبيه الى اخره لما بين القلب واقسامه شرع في الفرق بينه وبين المعارضه فقال
القلب في الحقيقه معارضه فان المعارضه تسليم دليل الخصم واقامه دليل اخر على خلاف مقتضاه
وهذا بعينه صادق على القلب الا ان الفرق بينهما ان العله المذكوره في المعارضه والاصل المذكور
فيها يكونان مغايرين للعلة والاصل اللذين ذكرهما المستدل بخلاف القلب فان علته واصله هما عله
المستدل واصله قال الامام وليس للمستدل الاعتراض على القلب لاستلزامه القدح في علة نفسه
او اصله بخلاف المعارضه فان للمستدل ان يعترض عليها بكل ما للمعترض ان يعترض به على دليل
المستدل من المنع والمعارضه وله ان يقلب قلبه وحينئذ فيسلم اصل القياس **قال**
الخامس القول بالموجب وهو تسليم مقتضى قول المستدل مع بقا الخلاف مثاله في النفي ان يقول التفاوت
في الوسيله لا يمنع القصاص فيقولون مسلم ولكن لم لا يمنعه غيره ثم لو بينا ان الموجب قايم ولا مانع
غيره لم يكن ما ذكرنا تمام الدليل وفي الثبوت قولهم الخيل يسابق عليه فتجب الزكاه فيه كالابل فنقول مسلم بلغ
في زكاه التجاره **اقول** الطريق الخامس من مبطلات العليه القول بالموجب اي القول بموجب دليل
المستدل وهو عباره عن تسليم مقتضى ما جعله المستدل دليلا للحكم مع بقا الخلاف بينهما فيه وذلك
بان يخيل المستدل ان ما ذكره من النص او القياس مستلزم لحكم المسله المتنازع فيها مع انه غير مستلزم
له فلا ينقطع النزاع بتسليمه وهذا الحد اولى من قول المحصول انه تسليم ما جعله المستدل موجب
العله مع استبقا الخلاف لخروج القول بالموجب الذي يقع في غير القياس وكانه اراد تعريف ما يقع
في القياس خاصة لان الكلام في مبطلات العليه والقول بالموجب قسمان احدهما ان يقع في النفي
وذلك اذا كان مطلوب المستدل نفي الحكم واللازم من دليله كون شي معين غير موجب له لكنه فيتمسك
به لتوهمه انه ماخذ الخصم مثاله ان يقول الشافعي في القتل بالمثقل التفاوت في الوسيله لا يمنع
وجوب القصاص كالتفاوت في المتوسل اليه نعني ان المحدد والمثقل وسيلتان الى القتل والتفاوت

الذي بينهما لا يمنع الوجوب كما لا يمنعه التفاوت في المتوسل اليه وهو التفاوت في المقتول من
الصغر والكبر والخساسه والشرف فيقول الحنفي كون التفاوت في الوسيله لا يمنع وجوب
القصاص مسلم ونحن نقول بموجبه ولكن لم لا يجوز ان يمتنع من وجوبه امر موجود في المثقل غير
التفاوت وانه لا يلزم من ابطال هذا المانع المعين ابطال جميع الموانع ثم ان الشافعي المستدل لو ادعى
بعد ذلك انه يلزم من تسليم ذلك الحكم تسليم محل النزاع وبينه بان الموجب للقصاص وهو القتل
العمد العدوان قايم في صوره القتل بالمثقل وانه لا مانع فيه غير التفاوت في الوسيله بالاصل وبغيره من
الطرق لكان منقطعا ايضا اي حتى لا يسمع ذلك منه لانه ظهر ان المذكور اولا ليس هو دليلا تاما بل جز
من الدليل كذا قاله الامام وتبعه المصنف وفيه نظر ظاهر ولم يتعرض ابن الحاجب لذلك القسم
الثاني ان يقع في الاثبات وذلك اذا كان مطلوب المستدل اثبات الحكم في الفرع واللازم من دليله
ثبوته في صوره ما من الجنس كاستدلال الحنفيه على وجوب الزكاة في الخيل بقولهم الخيل حيوان يسابق
عليه فتجب الزكاه فيه قياسا على الابل فيقول لهم مقتضى دليلكم وجوب مطلق الزكوه ونحن نقول بموجبه
فانا نوجب فيه زكاه التجاره ومحل النزاع انما هو في زكاه العين ولا يلزم من اثبات المطلق اثبات جميع
انواعه **قال** السادس الفرق وهو جعل تعين الاصل عله او الفرع مانعا والاول يؤثر
حيث لم يجز التعليل بعلتين والثاني عند من جعل النقض مع المانع قادحا **اقول** الطريق السادس
وهو اخر الطرق المبطلات للعليه الفرق وهو ضربان الاول ان يجعل المعترض تعين اصل القياس
اي الخصوصيه التي فيه عله للحكم كقول الحنفي الخارج من غير السبيلين ناقض للوضو بالقياس على ما خرج منهما
والجامع هو خروج النجاسه فيقول المعترض الفرق بينهما ان الخصوصيه التي في الاصل هي خروج
النجاسه من السبيلين هي العلة في انتقاض الوضو لا مطلق خروجها الثاني ان يجعل تعين الفرع اي
خصوصيته مانعا من ثبوت حكم الاصل فيه كقول الحنفيه يجب القصاص على المسلم بقتل الذمي قياسا
على غير المسلم والجامع هو القتل العمد العدوان فيقول المعترض الفرق بينهما ان تعين الفرع وهو كونه
مسلما مانع من وجوب القصاص عليه لشرفه **قوله** والاول يعني ان الفرق بالطريق الاول وهو
جعل تعين الاصل عله هل يؤثر اي يفيد غرض المعترض ويقدح في العليه ام لا فيه خلاف ينبني على جواز
تعليل الحكم الواحد بعلتين مستقلتين فان جوزنا لم يقدح هذا الفرق لان الحكم في الاصل اذا علل
بالمعنى المشترك بينه وبين الفرع ثم علل بعد ذلك بخصوصه لم يكن التعليل الثاني مانعا من التعليل الاول
اذ لا يلزم منه الا التعليل بعلتين والفرض جوازه وان منعناه قدح هذا الفرق لان تعين الاصل غير موجود

في الفرع والحكم مضاف اليه اعني الى التعيين فلا يكون ايضا مضافا الى المشترك والا لزم التعليل بعلتين
واما الثاني وهو الفرق بتعين الفرع فانه يؤثر عند من جعل النقض مع المانع قادحا في كون الوصف
علة لان الوصف الذي جعله المستدل علة اذا وجد في الفرع ولم يترتب الحكم على وجوده لمانع وهو
تعين الفرع فقد تحقق النقض مع المانع والنقض مع المانع قادح واما من لا يجعله قادحا فيقول ان
الفرق بتعين الفرع لا يؤثر مطلقا لان تخلف الحكم عنه انما هو لمانع هذا حاصل كلام المصنف وقد استفيد
منه ان الفرق بتعين الاصل انما يؤثر عنده في المستنبطة دون المنصوصة لانه اختار التفصيل كما
تقدم وان الفرق بتعين الفرع لا يؤثر مطلقا لانه اختار ان النقض مع المانع غير قادح واعلم ان بناء
تاثير الفرق الاول على التعليل بعلتين صحيح واما الثاني فلا بل يؤثر مطلقا في دفع كلام المستدل وبيانه ان
الشافعي في مثالنا المذكور فارق بتعين الفرع وهو كونه مسلما فان قلنا ان النقض مع المانع قادح في العلية
فقد فسد دليل المستدل لفساد علته وهي القتل العمد العدوان فانها وجدت في حق المسلم مع تخلف
الحكم عنها وحينئذ فيحصل مقصود الشافعي المعترض وان قلنا انه غير قادح كانت العلة صحيحة لكن
بالفرع وهو المسلم مانع يمنع من ترتب مقتضاها عليها لان الغرض ان ذلك من باب التخلف لمانع
ويستحيل وجود الشيء مع مقارنة المانع منه وحينئذ فيحصل للشافعي ايضا مقصوده وهو عدم ايجاب
القصاص فثبت ان بناءه عليه فاسد ولذلك لم يتعرض الامام واتباعه ولا ابن الحاجب لهذا البناء اصلا
نعم اطلق الامام ان قول الفرق مبني على تعليل الحكم الواحد بعلتين واذا حملنا كلامه على الفرق بتعين الاصل
لم يرد عليه شيء **قال** الطرف الثالث في اقسام العلة علة الحكم اما محله او جزؤه او
خارج عنه عقلي حقيقي او اضافي او سلبي او شرعي او لغوي متعدية او قاصرة وعلى التقديرات
اما بسيطة او مركبة **اقول** هذا الطرف معقود لبيان اقسام العلة وبيان ما يصح به التعليل
منها وما لا يصح فنقول كل حكم ثبت في محل فعلة ذلك الحكم على ثلاثة اقسام وهي اما ذلك المحل
كتعليل حرمة الربا في النقدين بكونهما جوهري الاثمان واما جزء ذلك المحل كتعليل خيار الرؤية في
بيع الغائب بكونه عقد معاوضة واما خارج عنه والخارج على ثلاثة اقسام عقلي وشرعي ولغوي
زاد في المحصول على هذه الثلاثة العرفي فاما الامر العقلي فعلى ثلاثة اقسام حقيقي كتعليل حرمة الخمر بالاسكار
واضافي كتعليل ولاية الاجبار بالابوة وسلبي كتعليل عدم وقوع طلاق المكره بعدم الرضا والمراد
بالحقيقي ما يمكن تعقله باعتبار نفسه والاضافي ما يعقل باعتبار غيره واما الامر الشرعي فكتعليل
جواز رهن المشاع بجواز بيعه واما الامر اللغوي فكقولنا في النبيذ انه يسمى خمرا فيحرم كالمعتصر من

العنب

العنب والتعليل بهذا جائز على المشهور وقيل لا وقيل ان كان مشتقا جاز والا فلا هكذا حكاه القرافي
وغيره والقائل بالصحة هو الذي يجوز القياس في اللغات كما تقدم ذكره هناك وادعى الامام هنا انه
لا يصح اتفاقا وليس كذلك فانه ممن حكى الخلاف هناك واما العرفي الذي زاده الامام فمثل له بقولنا في
بيع الغائب انه مشتمل على جهالة مجتنبة في العرف ثم اعاده بعد ذلك ومثل له بالشرف والخسة والكمال
والنقصان قال ولكن انما يعلل به بشرط ان يكون مضبوطا متميزا عن غيره وان يكون مطردا لا يختلف باختلاف
الاوقات فانه لو لم يكن كذلك لجاز ان يكون ذلك العرف حاصلا في زمان الرسول عليه السلام وحينئذ
لا يجوز التعليل به وحاصل هذا التقسيم الذي ذكره المصنف سبعة اقسام منها خمسة في تقسيم الخارج
وهذا انما يكون على تقدير ما بعد الخارج من الاقسام انما هو اقسام للخارج فقط وبه صرح في الحاصل
ثم العلة اما متعدية او قاصرة فالمتعدية هي التي توجد في غير المحل المنصوص عليه كالسكر والقاصرة
بخلاف ذلك كتعليل حرمة الربا بجوهرية الثمنية وعلى كل واحد من التقديرات المذكورة فاما ان تكون
العلة بسيطة كالامثلة المذكورة او مركبة وحينئذ فقد تكون مركبة من الصفة الحقيقية والاضافية
كقولنا قتل صدر من الاب فلا يجب القصاص فالقتل حقيقي والابوة اضافية او من الحقيقية والسلبية
كتعليل وجوب القصاص بالقتل العمد الذي ليس بحق **قال** وقيل لا يعلل بالمحل لان القابل لا يفعل
قلنا لا نسلم ومع هذا فالعلة المعرف **اقول** لما ذكر المصنف اقسام العلة شرع في بيان ما وقع
فيه الخلاف منها وبيان شبه المخالف مع الجواب عنها وحاصل ما حكى الخلاف فيه منها ست مسائل
منها تعليل الحكم بمحله وقد اختلفوا فيه على ثلاثة مذاهب اصحها عند الامام والآمدي وابن الحاجب
انه ان كانت العلة متعدية فانه لا يجوز لانه يستحيل حصول مورد النص بخصوصه في غيره
وان كانت قاصرة فيجوز سواء كانت العلة مستنبطة او منصوصة فانه لا استبعاد في ان
يقول الشارع حرمت الخمر لكونه خمرا ولا في ان يعرف كون الخمر مناسبا للحرمة استعماله
والثاني لا يجوز مطلقا ونقله الآمدي عن الاكثرين والثالث يجوز مطلقا وهو مقتضى اطلاق
المصنف **واحتج** المانعون بان محل الحكم قابل للحكم فانه لو لم يقبله لم يصح قيامه به وكذلك
كل معنى مع محله وحينئذ فلو كان المحل علة للحكم لكان فاعلا في الحكم لان العلة تؤثر في المعلول
وتفعل فيه ويستحيل كون الشيء الواحد قابلا للشيء وفاعلا فيه كما تقرر في علم الكلام لان نسبة
القابل الى المقبول بالامكان ونسبة الفاعل الى المفعول بالوجوب وبين الوجوب والامكان
تناف واجاب المصنف بوجهين **احدهما** لا نسلم ان القابل لا يفعل وقولكم في الاستدلال

عليه ان الوجوب والامكان متنافيان ممنوع فانه انما يلزم ذلك ان لو كان المراد من الامكان هو الامكان
الخاص وليس كذلك بل المراد به الامكان العام وقد تقدم ايضاح ذلك في الكلام على الاشتراك الثاني
سلمنا ان القابل لا يفعل لكن لا نسلم انه لو كان علة له لكان فاعلا فيه وانما يكون كذلك ان لو كان المراد من
العلة هو المؤثر ونحن لا نقول به بل العلة عندنا هو المعرف واعلم ان الاقوال المذكورة في التعليل بالمحل
جارية ايضا في التعليل بجزئه ولكن الصحيح هنا عند الآمدي الجواز مطلقا وبه جزم المصنف في التقسيم السابق
ونقل الآمدي عن الاكثرين المنع مطلقا وقال ابن الحاجب ان كانت العلة قاصرة جاز وان كانت متعدية
فلا **قال** قيل لا يعلل بالحكم الغير المضبوطة كالمصالح والمفاسد لانه لا يعلم وجود القدر
الحاصل في الاصل في الفرع قلنا لو لم يجز لما جاز بالوصف المشتمل عليها فاذا حصل الظن بان الحكمة المعلل بها
وجدت في الفرع يحصل ظن الحكم فيه **اقول** التعليل قد يكون بالضابط المشتمل على الحكمة كتعليل
جواز القصر بالسفر لاشتماله على الحكمة المناسبة له وهي المشقة وكجعل الزنا علة لوجوب الحد لاشتماله
على حكمة مناسبة له وهي اختلاط الانساب وقد يكون بنفس الحكمة اي بمجرد المصالح والمفاسد كتعليل
القصر بالمشقة ووجوب الحد باختلاط الانساب فالاول لا خلاف في جوازه واما الثاني ففيه ثلثة
مذاهب حكاها الآمدي احدها الجواز مطلقا ورجحه الامام والمصنف وكلام ابن الحاجب يقتضي
رجحانه ايضا والثاني المنع مطلقا ونقله الآمدي عن الاكثرين واشار اليه المصنف بقوله قيل
لا يعلل بالحكم وهو بكسر الحاء وفتح الكاف جمع الحكمة والثالث واختاره الآمدي ان كانت الحكمة ظاهرة
منضبطة بنفسها جاز وان لم يكن كذلك فلا كالمشقة فانها خفية غير منضبطة بدليل انها قد
تحصل للحاضر وتنعدم في حق المسافر **قوله** لانه لا يعلم اي استدل المانع بان القدر الحاصل من
المصلحة في الاصل وهو الذي رتب الشارع علة الحكم فيه لا يعلم وجوده في الفرع لكون المصالح
والمفاسد من الامور الباطنة التي لا يمكن الوقوف على مقاديرها ولا امتياز كل واحد من مراتبها
التي لا نهاية لها عن الرتبة الاخرى وحينئذ فلا يجوز للمستدل اثبات حكم الفرع بها واجاب
المصنف بانه لو لم يجز التعليل بها لكونها غير معلومة لما جاز بالوصف المشتمل عليها لان العلم باشتمال
الوصف عليها من غير العلم بها ممتنع لكنه يصح التعليل بالوصف المشتمل عليها بالاتفاق كالسفر
مثلا فانه علة لجواز القصر لاشتماله على المشقة لا لكونه سفرا وحينئذ فاذا حصل الظن بان الحكم
في الاصل لتلك المصلحة او المفسدة المقدرة وحصل الظن ايضا بان قدر تلك المصلحة او المفسدة
حاصل في الفرع لزم بالضرورة حصول الظن بان الحكم قد وجد في الفرع والعمل بالظن واجب

قال

قال قيل العدم لا يعلل به لان الاعدام لا تتميز وايضا ليس على المجتهد سبرها قلنا لا نسلم فان عدم اللازم
متميز عن عدم الملزوم وانما سقط عن المجتهد لعدم تناهيها قيل انما يجوز التعليل للحكم المقارن وهو احد
التقادير الثلثة فيكون مرجوحا قلنا ويجوز بالمتاخر لانه معرف **اقول** يجوز تعليل الحكم العدمي
بالعلة العدمية وفي تعليل الحكم الوجودي بها مذهبان اصحهما عند المصنف انه يجوز واختاره الامام هنا لان
دوران الحكم قد يحصل مع بعض العدميات والدوران يفيد العلية كما تقدم واصحهما عند الآمدي وابن
الحاجب انه لا يجوز واختاره الامام في الكلام على الدوران لوجهين احدهما ان الاعدام لا تتميز عن غيرها
وما لا يتميز عن غيره لا يجوز ان يكون علة اما الصغرى فلان المتميز عن غيره لا بد ان يكون موصوفا بصفة التميز
والموصوف بصفة التميز ثابت والعدم نفي محض واما الكبرى فلان الشيء الذي يكون علة لا بد ان يتميز
عما لا يكون علة والا لم يعرف كونه علة الثاني ان المجتهد يجب عليه سبر الاوصاف الصالحة للعلية اي اختبارها
لتميز العلة عن غيرها فلو كانت الاعدام صالحة للعلية لكان يجب عليه ان يسبرها لكنه لا يجب واجاب
المصنف عن الاول بانا لا نسلم ان الاعدام لا تتميز بل تقبل التمييز اذا كانت من الاعدام المضافة بدليل
ان عدم اللازم متميز عن عدم الملزوم فانا نحكم بان عدم اللازم يستلزم عدم الملزوم ولا ينعكس واما
[illegible] عليه بجوابه ان الموصوف بالتميز انما يستدعي الثبوت في الذهن فقط والعدم له ثبوت
فيه بعض الاعدام المطلقة ليس لها تميز ونحن نسلم امتناع التعليل بها والجواب عن الثاني ان
سبر الاعدام انما سقط عن المجتهد لعدم قدرته عليها فانها لا تتناهى لا لكونها غير صالحة للعلية
قوله قيل انما يجوز الى اخره اختلفوا في تعليل الحكم الشرعي بالحكم الشرعي فجوزه الامام والمصنف مطلقا
لان الحكم قد يدور مع حكم اخر والدوران يفيد ظن العلية ومنعه قوم مطلقا واحتجوا بان الحكم
الذي نفرض كونه علة انما يجوز التعليل به اذا كان مقارنا للحكم الذي هو معلول له لانه ان كان
متقدما عليه فلا يجوز تعليله به والا لزم تخلف المعلول عن علته وان كان متاخرا فلا يجوز ايضا والا
لزم تقدم المعلول على علته فثبت انه يصح التعليل به على تقدير واحد ولا يصح على تقديرين فيكون التعليل
به مرجوحا وعدم صحة التعليل به راجحا لان التقدير الواحد مرجوح بالنسبة الى التقديرين ولا
شك ان العبرة في الشرع بالراجح لا بالمرجوح واجاب المصنف بانه يجوز التعليل ايضا بالمتاخر
لان المراد من العلة هو المعرف لا المؤثر والمعرف يجوز ان يكون متاخرا كالعالم مع الصانع سبحانه
وتعالى وحينئذ فيصح التعليل به على تقديرين من ثلثة ويلزم منه ان يكون راجحا بعين ما قلتم
ولقائل ان يقول ان كان المراد من التقدم والتاخر انما هو الزماني فهو مستحيل في الحكم الشرعي

لكونه قديمة وان كان المراد به الداني فهو ثابت لكل علة ومعلول فان العلة متقدمة بذاتها على معلولها
وايضا فلا نسلم ان المتقدم بالزمان لا يصلح للعلية وانما يكون كذلك لو كان التخلف لغير مانع فلم قلتم
انه ليس كذلك واختار ابن الحاجب انه يجوز ان كان التعليل به باعثا على تحصيل مصلحة كما مثلنا من
تعليل رهن المشاع بجواز بيعه ولا يجوز ان كان لدفع مفسدة كتعليل بطلان البيع بالنجاسة وللآمدي
في هذه المسألة تفصيل يطول ذكره وهو مبني على قواعد مخالفة لاختيار الامام وغيره واعلم ان هذا
الذي ذكره الامام والمصنف من جواز تعليل حكم الاصل بعلة متأخرة الوجود عنه خالف فيه الآمدي
وقال الصحيح انه لا يجوز وان جعلنا العلة بمعنى المعرف لان تعريف المعرف محال وتبعه ابن الحاجب عليه
قال قالت الحنفية لا يعلل بالقاصرة لعدم الفائدة قلنا معرفة كونه على وجه المصلحة
فائدة ولنا ان التعدية توقفت على العلية فلو توقفت هي عليها لزم الدور اقول العلة القاصرة
كتعليل حرمة الربا في النقدين ان كانت ثابتة بنص او اجماع فيجوز التعليل بها بالاتفاق كما قاله الآمدي
وابن الحاجب وغيرهما وهو مقتضى كلام الامام وان كانت ثابتة بالاجتهاد والاستنباط فكذلك عند
الامام والآمدي واتباعهما ونقله امام الحرمين ومن بعده عن الشافعي ونقله الآمدي وابن
الحاجب عن الاكثرين ايضا وقالت الحنفية لا يجوز لعدم فائدته لان فائدة التعليل انما هو اثبات الحكم
وهو غير حاصل اما في الاصل فلثبوته بالنص واما في غيره فلعدم وجود العلة فيه لان الغرض انها قاصرة
واذا انتفت الفائدة في التعليل بها استحال وروده من الشارع لان الحكيم لا يفعل العبث واجاب
الامام بثلاثة اجوبة احدها وعليه اقتصر المصنف انا لا نسلم انحصار الفائدة في اثبات الحكم بل لها فائدة
اخرى وهي معرفة كون الحكم على وجه المصلحة ووفق الحكمة لتكون النفس الى قبوله اميل الثاني ان
ما قالوه بعينه وارد في المنصوصة الثالث ان معرفة انحصار الحكم على محل النص وانتفائه عن غيره من
اعظم الفوائد وهي حاصلة هنا فانا اذا لم نجوز التعليل بالعلة القاصرة ووجدنا في الاصل وصفا
متعديا يناسب ذلك الحكم فانه يجب التعليل به لخلوه عن المعارض وحينئذ فيلزم اثبات الحكم في
الفرع بخلاف ما اذا جوزنا التعليل بها ونقل امام الحرمين في البرهان عن بعضهم ان فائدة تعليل
تحريم التفاضل في النقدين بكونهما نقدين هو تحريم التفاضل في الفلوس اذا راجت رواج النقود قال
وهذا خطأ لان النقدية في الشرع مختصة بالنوعين ولان النص ان ثبتا ولهما بقي الامر على ما هو عليه
من عدم حصول الفائدة من التعليل وان لم يثبتا وانما كانت العلة متعدية وكلامنا في القاصرة
واعلم ان هذا الدليل المنقول عن الحنفية انما يستقيم اذا قلنا ان الحكم في مورد النص لا يمكن
بثبوته

ثبوته بالعلة وقد نقله عنهم في المحصول وعللوه بان الحكم معلوم والعلة مظنونة والمظنون لا يكون طريقا
الى المعلوم ثم نقل هو والآمدي وابن الحاجب عن اصحابنا انهم جوزوا ثبوته بها وحينئذ فيندفع الدليل
من اصله قوله ولنا اي استدل اصحابنا على الجواز بان تعدية العلة الى الفرع متوقفة على كونها علة
فلو توقفت هي عليها لزم الدور واجاب ابن الحاجب بان هذا الدور غير محال لكونه دور معية واجاب
غيره بان كل واحدة من التعدية والعلة مستلزمة للاخرى كالبنوة مثلا لا متوقفة عليها فلا يلزم
الدور لان الدور انما هو على تقدير التوقف وايضا ان كان المراد من التعدية وجود الوصف في صورة
اخرى فلا نسلم توقفه على العلية وهو واضح وان كان المراد بها كون الوصف علة في صورة اخرى
فنسلم توقفها على العلية لكن لا نسلم توقف العلية على التعدية بهذا المعنى بل انما يتوقف على وجود
الوصف في صورة اخرى وحينئذ فلا دور قال قيل لو علل بالمركب فاذا انتفى جزء تنتفي
العلية ثم اذا انتفى جزء اخر يلزم التخلف او تحصيل الحاصل قلنا العلية عدمية فلا يلزم ذلك اقول
ذهب الاكثرون ومنهم الامام والآمدي واتباعهما الى جواز تعليل الحكم بالوصف المركب كتعليل وجوب
القصاص بالقتل العمد العدوان لانه مناسب له ودائر معه وهما يفيدان العلية كما تقدم وعلى هذا
فقال بعضهم يشترط ان لا تزيد الاجزاء على سبعة قال الامام ولا اعرف لهذا الحصر حجة احتج المانع
بانه لو صح التعليل به لكان عدم كل واحد من اجزائه علة تامة لعدم عليته لان عدم كل واحد منها علة
لعدم ذاته واذا ارتفعت الذات ارتفعت الصفات بالضرورة وحينئذ فنقول اذا انتفى جزء من
المركب انتفت العلية لما قلناه ثم اذا انتفى جزء اخر منه فان لم تنتف عليته يلزم تخلف المعلول عن علته التامة
وان انتفت لزم تحصيل الحاصل وكلاهما محال فالتعليل بالمركب محال واجاب المصنف بان العلية
صفة عدمية فانها من النسب والاضافات التي هي امور يعتبرها العقل ولا وجود لها في الخارج
واذا كانت العلية عدمية كان انتفاؤها وجوديا فان احد النقيضين لا بد ان يكون وجوديا واذا
كان انتفاؤها وجوديا امتنع ان يكون عدم كل جزء علة له لان الامور العدمية لا تكون علة للامر الوجودي
هذا غاية ما تقرر به جواب المصنف وفيه تكلف وضعف ومخالفة اما التكلف فواضح واما
الضعف فلان هذه الطريقة تنعكس فيقال العلية من الامور الوجودية لان نقيضها عدمي وهو عدم
العلية واما المخالفة فقد سبق انه يجوز تعليل الوجودي بالعدم عند المصنف ولم يجب الامام بها عن
هذه الشبهة وانما اجاب به عن شبهة اخرى وذلك انهم قالوا كون الشيء علة لغيره صفة لذلك الشيء
فاذا كان الموصوف بالعلية امرا مركبا فان قامت تلك الصفة بتمامها بكل واحد من اجزاء المركب فيلزم ان

يكون كل منهما علة مستقلة وان قام بكل واحد من تلك الاجزاء من تلك الصفة فيلزم انقسام الصفة
العقلية ويكون حينئذ للعلية نصف وثلث وهو محال هذا هو السؤال الذي اجاب عنه الامام بكون العلية
عدمية وهو مطابق فنزل صاحب الحاصل ذكر هذه الشبهة ونقل جوابها الى الشبهة الاولى وتبعه
المصنف والظاهر انه انما حصل عن سهو واجاب ابن الحاجب بجوابين احدهما لا نسلم ان عدم الجزء
علة لعدم العلية بل وجود كل جزء شرط للعلية فعدمه يكون عدما لشرط العلية الثاني ان هذه علامات
على عدم العلية واجتماع العلامات على الشيء الواحد جائز سواء كانت مرتبة او في وقت واحد كالنوم
واللمس بالنسبة الى الحدث **قال** وههنا مسائل الاولى يستدل بوجود العلة على الحكم لا بعليتها
لانها نسبة يتوقف عليه الثانية التعليل بالمانع لا يتوقف على المقتضي لانه اذا اثر معه فدونه اولى
قيل لا يسند العدم المستمر قلنا الحادث يعرف الازلي كالعالم للصانع الثالثة لا يشترط الاتفاق
على وجود العلة في الاصل بل يكفي انتهاض الدليل عليه الرابعة الشيء يدفع الحكم كالعدة او يرفعه
كالطلاق او يدفع ويرفع كالرضاع الخامسة العلة قد يعلل بها ضدان ولكن بشرطين
متضادين **اقول** لما فرغ المصنف من شرائط العلة شرع في ذكر مسائل تتعلق بها **الاولى**
لا اشكال في انه يصح الاستدلال على الحكم بوجود العلة كما يقال وجد في صورة القتل بالمثقل علة وجوب
القصاص وهو القتل العمد العدوان فيجب فيها القصاص لان وجود العلة يستلزم وجود المعلول ولا يجوز
ان يستدل بعلية العلة على وجود الحكم كما يقال علية القتل العمد العدوان لوجوب القصاص ثابتة في القتل
بالمثقل فيجب فيه القصاص وانما قلنا انه لا يجوز لان العلية نسبة بين العلة والحكم والنسبة موقوفة على
المنتسبين فيكون العلة موقوفة في وجودها على ثبوت الحكم فلو اثبتنا الحكم بها لزم الدور وهذا الجواب
ضعيف بوجهين ذكرهما صاحب التحصيل احدهما ان النسبة انما يتوقف على المنتسبين في الذهن لا في الخارج
والثاني ان المراد بالعلة هو المعرف على ما سبق وحينئذ فلا يلزم الدور **المسئلة الثانية** تعليل عدم
الحكم بالمانع هل يتوقف على وجود المقتضي له فيه مذهبان رجحهما عند الامام والمصنف وابن الحاجب انه لا
يتوقف لان المقتضي والمانع بينهما معاندة ومضادة والشيء لا يقوى بضده بل يضعف به فاذا جاز التعليل
بالمانع حال ضعفه وهو وجود المقتضي فجوازه عند قوته وهو حال عدم المقتضي اولى لكن اذا قلنا بهذا
فانتفاء الحكم لانتفاء المقتضي اظهر في العقل من انتفائه لحصول المانع هكذا قاله في المحصول وعلى هذا فقد عبر
الاول الراجح من مدعي الثاني فاعلمه فانه كثير الوقوع في المباحث والمذهب الثاني ان التعليل بالمانع
يتوقف على وجود المقتضي واختاره الامدي لان المعلول ان كان هو العدم المستمر فباطل لان المانع حادث

والعدم

والعدم المستمر ازلي واسناد الازلي الى الحادث ممتنع وان كان هو العدم المتجدد فهو المطلوب لان العدم
المتجدد انما يتصور بعد قيام المقتضي واجاب المصنف بان المعلل هو العدم المستمر ولا استحالة فيه لان
العلل الشرعية معرفات والحادث يجوز ان يكون معرفا للازلي كما ان العالم معرف للصانع واعلم ان
هذه المسئلة من تفاريع تخصيص العلة فانه يمتنع الجمع بين المقتضي والمانع عند من يمنع التخصيص ولا
يمتنع ذلك عند من يجوزه **المسئلة الثالثة** الوصف الذي جعل علة في الاصل المقيس عليه لا يشترط الاتفاق
على وجوده فيه على الصحيح بل يكفي قيام الدليل عليه سواء كان ذلك الدليل قطعيا او ظنيا لحصول المقصود
به قياسا على سائر المقدمات وسياتي الكلام على وجوده في الفرع **المسئلة الرابعة** الوصف المانع
قد يكون دافعا للحكم فقط اي اذا قارن ابتداءه دفعه وان وجد في الاثناء لم يقدح وقد يكون رافعا فقط
اي بالعكس مما تقدم وقد يكون دافعا ورافعا فالاول كالعدة فانها تمنع ابتداء النكاح لا دوامه فان المراة
لو اعتدت عن وطء الشبهة لم ينفسخ نكاحها واما الثاني فكالطلاق فانه يرفع النكاح ولكن لا يدفعه فان
الطلاق لا يمنع وقوع نكاح جديد واما الثالث فكالرضاع وهو واضح **المسئلة الخامسة** العلة قد
قد يعلل بها معلول واحد وهو ظاهر وقد يعلل بها معلولان متماثلان اي في ذاتين كالقتل الصادر
من زيد وعمرو فانه يوجب القصاص على كل واحد منهما ولا تنافي ذلك في الذات الواحدة لاستحالة اجتماع
المثلين وقد يعلل بها معلولان مختلفان يجوز اجتماعهما كالحيض فانه علة لتحريم القراءة ومس المصحف
والصوم والصلاة وقد يعلل بها معلولان متضادان لكن بشرطين متضادين كالجسم يكون علة للسكون
بشرط البقاء في الحيز وللحركة بشرط الانتقال عنه وقد اقتصر المصنف على هذا القسم الاخير وانما
اشترطنا فيه حصول الشرطين المتضادين لانه ان لم يكن للمعلولين شرط اصلا او كان لهما شرط واحد
او شرطان مختلفان فانه يلزم منهما اجتماع الضدين وهو محال واعلم انه يشترط في العلة ايضا
شرطان احدهما ان لا يكون دليلها متناولا لحكم الفرع كما لو قال في السفرجل مطعوم فيجري فيه الربا
قياسا على البر ثم يستدل على كون الطعم علة لتحريم الربا في البر بقوله عليه الصلاة والسلام لا تبيعوا
الطعام بالطعام وسيأتي مثله في الحكم ايضا وهذا الشرط اختاره ابن الحاجب ونقله الامدي عن بعضهم
وتوقف فيه الثاني ما ذكره الامدي وابن الحاجب ان لا يكون العلة المستنبطة من الحكم المعلل بها مما
يرجع على الحكم الذي استنبطت منه بالابطال وذلك كتعليل وجوب الشاة في الاربعين بدفع حاجة
الفقراء فانها تقتضي جواز اخراج القيمة ويلزم من جواز اخراج القيمة عدم وجوب الشاة وانما قلنا لا
يجوز لان ارتفاع الاصل المستنبط منه يوجب ابطال العلة المستنبطة لتوقفها عليها على اعتباره **قال**

الفصل الثاني في الاصل والفرع اما الاصل فيشترطه ثبوت الحكم فيه بدليل غير القياس لانهما
ان اتحدا في العلة فالقياس على الاصل الاول وان اختلفا لم ينعقد الثاني وان لم يتناول دليل الاصل
الفرع والا لضاع القياس وان يكون حكم الاصل معللا بوصف معين وغير متاخر عن حكم الفرع
اذا لم يكن لحكم الفرع دليل سواه **اقول** لما فرغ من الكلام على العلة التي هي احد اركان القياس
شرع في الكلام على الركنين الباقيين وهما الاصل والفرع فاما الاصل فذكر له خمسة شروط
الاول ثبوت حكمه وهو واضح الثاني ان يكون ذلك الحكم ثابتا بدليل من الكتاب او السنة او اتفاق
الامة فان كان متفقا عليه بينهما فقط ويعبر عنه بالقياس المركب ففي صحة القياس عليه مذهبان حكاهما
في الاحكام واختار ابن الحاجب انه لا يصح قال ومحله عند اختلافهما في العلة او في وصف الحكم المستدل
عليه هل له وجود في الاصل ام لا فلو سلم الخصم انها العلة وانها موجودة او اثبت المستدل انها موجودة
انتهض الدليل على الخصم وان كان مذهبا لاحدهما فقط فهو على قسمين احدهما ان يكون مذهبا للمستدل
دون المعترض وذلك بان يكون المستدل قد اثبت حكمه بالقياس على شيء ثالث كان كذلك فانه لا يصح
القياس عليه عند الجمهور خلافا للحنابلة وابي عبد الله البصري واليه اشار بقوله بدليل غير القياس
مثاله قول القائل السفرجل مطعوم فيكون ربويا بالقياس على التفاح ثم يقيس التحريم في التفاح
عند توجه منعه على البر بجامع الطعم ايضا وكذلك قول القائل الجذام عيب يفسخ به البيع فيفسخ
النكاح قياسا على الرتق وهو انسداد محل الجماع والجامع هو الفسخ بالعيب ثم يقاس الرتق عند توجه
منعه على الجب بجامع فوات الاستمتاع وانما قلنا لا يجوز لان القياسين ان اتحدا في العلة كما في
المثال الاول فيكون قياس الفرع الثاني انما هو على الاصل الاول دون الاصل الثاني وحينئذ فيكون
ذكر الاصل الثاني لغوا وان اختلفا في العلة كما في المثال الثاني لزم ان لا ينعقد القياس الثاني لان
علة ثبوت الحكم في الفرع الاول الذي هو اصل للقياس الثاني هو الوصف الجامع بين الاصل الاول
وفرعه وهي غير موجودة في الفرع الثاني وايضا فالحكم في الفرع المتنازع فيه اولا وهو فسخ النكاح بالجذام
انما يثبت بما يثبت به حكم اصله فاذا كان حكم اصله وهو الرتق ثابتا بعلة اخرى وهي العلة التي
استنبطت من الاصل الاخر فيمتنع تعدية الحكم بغيرها وان جوزنا تعليل الحكم بعلتين مستنبطتين
لان ذلك الغير لم يثبت اعتبار الشارع له لكون الحكم الثابت معه ثابتا بغيره بالاتفاق واذا
كان غير معتبر امتنع ترتب الحكم عليه القسم الثاني ان يكون مقبولا عند المعترض ممنوعا عند
المستدل فالقياس باطل كما قاله الامدي وابن الحاجب لان هذا القياس يتضمن اعتراف المستدل

بالخطا

بالخطا في الاصل لوجود العلة فيه مع عدم الحكم فلا يصح منه بنا الفرع عليه فان جعله الزاما للمعترض
فقال العلة هو عندك علة للحكم في الاصل وهو موجود في محل النزاع فيلزمك الاعتراف بحكمه والا فيلزم
ابطال المعنى وانتقاضه بتخلف الحكم عنه من غير مانع ويلزم من ابطال التعليل به امتناع اثبات الحكم
به في الاصل فهو ايضا فاسد لان الخصم له ان يقول الحكم في الاصل ليس عندي ثابتا بهذا الوصف
ومعتبره فليس تصويبه في الاصل بخطئه في الفرع باولى من العكس قاله الامدي **الشرط الثالث**
ان لا يكون الدليل الدال على حكم الاصل متناولا للفرع لانه لو تناوله لكان اثبات الحكم في الفرع بذلك الدليل
لا بالقياس وحينئذ فيضيع القياس هكذا علله المصنف تبعا للحاصل وعلله الامام والامدي بانه لو تناوله
لم يكن جعل احدهما اصلا والاخر فرعا باولى من العكس **الشرط الرابع** ان يكون حكم الاصل معللا بعلة
معينة غير مبهمة لان الحاق الفرع بالاصل لاجل وجود العلة يستدعي العلم بحصول العلة المتوقف على
تعليل حكم الاصل وعلى تعيين علته **الشرط الخامس** ان يكون حكم الاصل غير متاخر عن حكم الفرع اذا
لم يكن لحكم الفرع دليل سوى القياس لانه لو كان كذلك لكان يلزم ان يكون حكم الفرع قبل مشروعية الاصل
حاصلا من غير دليل وهو تكليف بما لا يطاق اللهم الا ان يذكر ذلك بطريق الالزام للخصم لا بطريق انشا الحكم
فانه يقبل كما قاله الامدي وابن الحاجب اما اذا كان للفرع دليل اخر غير القياس فانه لا يشترط تقدم حكم
الاصل عليه لان حكم الفرع قبل حكم الاصل يكون ثابتا بذلك الدليل وبعده يكون ثابتا به وبالقياس وغايته
ما يلزم ان تتوارد ادلة على مدلول واحد وهو غير ممتنع ومثاله قياس الشافعي ايجاب النية في الوضوء على
ايجابها في التيمم فان التيمم متاخر عن الوضوء لانه مشروع بعد الهجرة والوضوء مشروع قبلها ومع ذلك
فالقياس صحيح لان وجوب النية في الوضوء له دليل اخر وهو قوله عليه الصلاة والسلام انما الاعمال بالنيات
نعم انما يتم ذلك في مثالنا اذا كان ورود الحديث قبل مشروعية الوضوء فان كان بعدها فلا لان المحذور
باق والى هذا كله اشار بقوله وغير متاخر وهو منصوب عطفا على خبر كان وهذا التفصيل قاله الامدي	تام
و المصنف واشار اليه الغزالي في المستصفى ولم يتعرض له الامدي ولا ابن الحاجب بل اطلقا المنع **قال**	بيان التعليل
وشرط الكرخي عدم مخالفة الاصل او احد امرين التنصيص على العلة والاجماع على التعليل مطلقا
وموافقة اصول اخر والحق انه يطلب الترجيح بينه وبين غيره وزعم عثمان البتي قيام ما يدل على جواز القياس
عليه وبشر المريسي الاجماع عليه او التنصيص على العلة وضعفهما ظاهر **اقول** لما ذكر المصنف
الشروط المعتبرة في الاصل اردفها بشروط اعتبرها فيه بعضهم منها هل يجوز القياس على ما يكون
حكمه مخالفا للاصول والقواعد الواردة من جهة الشرع كالعرايا ام لا فيه خلاف ذهب جماعة من

الشافعية والحنفية الى جواز القياس عليه مطلقا اذا عقل معناه وجزم الامدي بانه لا يجوز مطلقا
وهو مقتضى كلام ابن الحاجب وقال الكرخي لا يجوز الا باحد امور ثلثه الاول تنصيص الشارع على علة
حكمه لان تنصيصه على العلة كالتصريح بالقياس عليه الثاني ان تجمع الامة على تعليله فلا يكون من الاحكام
التعبدية التي لا تعلل اتفاقا ولا من الاحكام التي اختلف في تعليلها كالتطهر بالماء ثم اذا اجمعوا على التعليل
فلا فرق بين ان يتفقوا على تعيين العلة ام يختلفوا فيها واليه اشار بقوله مطلقا والثالث ان يكون القياس
عليه موافقا لاصول اخر والحق عند الامام واتباعه ومنهم المصنف انه يجب على المجتهد ان يطلب الترجيح
بين القياس على هذا الاصل الذي خالف باقي الاصول وبين القياس على اصول اخر بما يمكن الترجيح به من
الطرق المذكورة في ترجيح الاقيسة فعلى هذا قال الامام هذا الاصل الذي ورد على خلاف قياس ساير
الاصول ان كان دليلا مقطوعا به كان اصلا بنفسه فيكون القياس عليه كالقياس على غيره فيرجح المجتهد
بينهما وان لم يكن مقطوعا به فان كانت علته منصوصة فيجب الترجيح بينهما ايضا لان القياس على الاصول
مختص بان طريق حكمه معلوم وان كان طريق علته غير معلومة وهذا القياس بالعكس فيتعادلا وان لم تكن
علته منصوصة فالقياس على باقي الاصول اولى وهذه الصورة الاخيرة واردة على المصنف وللشافعي
في هذه المسئلة اختلاف تقدم ذكره في اوايل القياس وزعم عثمان البتي انه لا يقاس على اصل حتى
يقوم دليل على جواز القياس عليه بخصوصه وعبر صاحب الحاصل عن هذا بقوله وزعم عثمان البتي
اشتراط قيام ما يدل على جواز القياس فتبعه المصنف على عبارته ولكنه نسي لفظة اشتراط ولا بد منها
قال القرافي والمراد من ورود الدليل انما هو على الباب من حيث هو لا على المسئلة المقاس عليها بخصوصها
فان كانت المسئلة من مسايل النكاح فلا بد من ورود دليل يدل على جواز القياس في النكاح وان كانت
من مسايل الطلاق فلا بد من دليل يدل على جواز القياس فيه قوله وبشر المريسي ا ب وزعم بشر المريسي
ان شرط الاصل انعقاد الاجماع على كون حكمه معللا او ثبوت النص على عين تلك العلة هذا لفظ المحصول
وكلام المصنف يخالفه من جهتين احدهما في اشتراط الاجماع على الاصل والموقع له فيه انما هو صاحب الحاصل
فانه قال زعم بشر المريسي ان شرط القياس ان يكون حكم الاصل مجمعا عليه والعلة منصوصة هذا لفظه
والثاني في اشتراطه احد الامرين والموقع له فيه هو صاحب التحصيل قوله وضعفهما ظاهر يعني
مذهب البتي ومذهب المريسي فان عموم قوله تعالى فاعتبروا ينفي هذه الشروط وكذلك عمل الصحابة وذهب
قوم الى ان المحصور بالعدد لا يجوز القياس عليه حتى قالوا في قوله عليه الصلاة والسلام خمس يقتلن في
الحل والحرم انه لا يقاس عليه قال في المحصول والحق جوازه لما قلناه وقد قدم المصنف في اوايل القياس

قال الشارح لا اعلم من هو
منسوب الى ... بلاد
التي ... الصغار في العصاب

مذاهب

مذاهب اخرى تناسب هذين المذهبين فلو جمع الكل في موضع واحد لكان اولى قال واما
الفرع فشرطه وجود العلة فيه بلا تفاوت وشرط العلم به والدليل على حكمه اجمالا ورد بان الظن
يحصل دونهما اقول يشترط في الفرع ان يوجد فيه علة مماثلة لعلة الاصل اما في عينها كقياس النبيذ
على الخمر بجامع الشدة المطربة او في جنسها كقياس وجوب القصاص في الاطراف على القصاص في النفس
بجامع الجناية وشرط المصنف ايضا ان لا تتفاوت العلتان اي لا في الماهية ولا في الزيادة ولا في النقصان
كما صرح به في المحصول وهو مخالف لما تقدم من كون القياس قد يكون مساويا وقد يكون اولى وقد
يكون اخفى وانما اشترطنا المماثلة لان القياس كما تقدم عبارة عن اثبات مثل حكم الاصل في الفرع وانما يتصور
ذلك عند مماثلة الوصف الموجود في الفرع للوصف الموجود في الاصل والا لم يحصل بين الحكمين تماثل واذا
وجب تماثل الوصفين وجب عدم التفاوت بينهما وهو المطلوب وشرط بعضهم حصول العلم بوجود العلة
في الفرع وزعم ان ظن وجوده لا يكفي وشرط ابو هاشم ان يكون الحكم في الفرع قد دل عليه الدليل اجمالا
حتى يدل القياس على تفصيله قال ولولا ان الشرع ورد بميراث الجد جملة والا لم يستعمل الصحابة
القياس في توريثه مع الاخوة والى هذين الشرطين الضعيفين اشار المصنف بقوله وشرط كذا
وكذا وهو مبني للمفعول ثم رد المصنف هذين الشرطين بان ظن وجود الحكم في الفرع حاصل عند
ظن وجود العلة فيه من غير وجود الشرطين المذكورين والعمل بالظن واجب وشرط الامدي وابن الحاجب
ان لا يكون حكم الفرع منصوصا عليه وادعى الامدي انه لا خلاف فيه قال لان كلا منهما اذا كان منصوصا
عليه فليس قياس احدهما على الاخر باولى من العكس وهذا الشرط نقله الامام عن بعضهم ثم نقل عن
الاكثرين انه لا يشترط قال لان ترادف الادلة على المدلول الواحد جايز قال تنبيه يستعمل
القياس على وجه التلازم فيثبت في الثبوت بجعل حكم الاصل ملزوما وفي النفي نقيضه لازما مثل لما وجبت
الزكوة في مال البالغ للمشترك بينه وبين مال الصبي وجبت في ماله ولو وجبت في الحلي لوجبت في اللالي
قياسا عليه واللازم منتف فالملزوم مثله اقول اعلم ان اهل الزمان يستعملون القياس الشرعي
على وجه التلازم اي على النوع المسمى عند المنطقيين بالقياس الاستثنائي فيثبتون به الحكم تارة وينفونه
اخرى فاراد المصنف التنبيه عليه في اخر القياس فلذلك سماه تنبيها فطريق استعماله انه ان
كان المقصود اثبات الحكم فيجعل حكم الاصل ملزوما لحكم الفرع ويجعل العلة المشتركة بين الاصل
والفرع دليلا على الملازمة وحينئذ فيلزم من ثبوت حكم الاصل ثبوت حكم الفرع لانه يلزم من وجود
الملزوم وجود اللازم وان كان المقصود نفي الحكم فيجعل حكم الفرع ملزوما ونقيض حكم الاصل لازما

ويجعل العلة المشتركة دليلا على الملازمة ايضا وحينيذ فيلزم من نفي اللازم نفي الملزوم مثال
الاول ان يعدل عن قول القايل تجب الزكوة على الصبي قياسا على البالغ بجامع ملك النصاب او
دفع حاجة الفقير الى قولك لما وجبت الزكاة في مال البالغ للعلة المشتركة بينه وبين مال الصبي
وهي ملك النصاب او دفع حاجة الفقير لزم ان يجب في مال الصبي فقد جعلنا ما كان اصلا ملزوما
لما كان فرعا وجعلنا العلة الجامعة دليلا على التلازم ومثال الثاني ان يعدل عن قول القايل
لا زكاة في الحلي قياسا على اللالي بجامع الزينة الى قولنا لو وجبت الزكوة في الحلي لوجبت في اللالي واللازم
منتف لانها لا تجب في اللالي فالملزوم مثله ووجه الملازمة اشتراكهما في الزينة ولما كانت المقدمة
المتحدة في المثال الاول انما هو اثبات الملزوم استعمل المصنف فيه لفظ لما لافادتها ذلك ولما كانت
المقدمة المتحدة في المثال الثاني انما هو نفي اللازم استعمل المصنف فيه لفظ لو لكونها دالة على امتناع
الشي لامتناع غيره قال الكتاب الخامس في
دلايل اختلف فيها وفيه بابان الباب الاول في المقبوله
وهي سته الاول الاصل في المنافع الاباحة لقوله تعالى خلق لكم ما في الارض قل من حرم زينة
الله التي اخرج لعباده احل لكم الطيبات وفي المضار التحريم لقوله عليه السلام لا ضرر ولا ضرار في
الاسلام قيل على الاول اللام تجي لغير النفع كقوله تعالى وان اساتم فلها وقوله ولله ما في السموات
قلنا مجاز لاتفاق ايمة اللغة على انها للملك ومعناه الاختصاص النافع بدليل قولهم الجل للفرس قيل
المراد الاستدلال قلنا هو حاصل من نفسه فيحمل على غيره اقول لما فرغ من الكتب الاربعة
المعقوده للادله الاربعة المتفق عليها شرع في كتاب اخر لبيان الادله المختلف فيها وجعله
مشتملا على بابين الاول في المقبول منها والثاني في المردود فاما المقبول فسته الاول
الاصل في الاشيا النافعة هي الاباحة وفي الاشيا الضارة اي مولمات القلوب هو الحرمة وهذا
انما هو بعد ورود الشرع بمقتضى الادله الشرعيه واما قبل وروده فالمختار الوقف كما تقدم
ثم استدل المصنف على اباحة المنافع بثلث ايات الايه الاولى قوله تعالى خلق لكم ما في الارض
جميعا ووجه الدلالة ان الباري تعالى اخبر بان جميع المخلوقات الارضيه للعباد لان ما موضوعة
للعموم لاسيما وقد اكدت بقوله جميعا واللام في لكم تفيد الاختصاص على جهة الانتفاع للمخاطبين
الا ترى انك اذا قلت الثوب لزيد فان معناه انه مختص بنفعه وحينيذ فيلزم من ذلك ان يكون
الانتفاع بجميع المخلوقات مادونا فيه شرعا وهو المدعي الثانيه قوله تعالى قل من حرم زينة الله

التي

التي اخرج لعباده والطيبات من الرزق ووجه الدلالة ان هذا الاستفهام ليس على حقيقته
بل هو للانكار وحينيذ فيكون الباري تعالى انكر تحريم الزينة التي يختص بنا الانتفاع بها بمقتضى قديح
اللام كما تقدم وانكار التحريم يقتضي انتفا التحريم والا لم يجز الانكار واذا انتفت الحرمة تعينت
الاباحة وفيه نظر فقد تقدم في اوايل الكتاب ان انتفا الحرمة لا توجب الاباحة الايه الثالثه
قوله تعالى احل لكم الطيبات ووجه الدلالة ان اللام في لكم تدل على ان الطيبات مخصوصة بنا على جهة
الانتفاع كما تقدم وليس المراد بالطيبات هو المباحات والا يلزم التكرار بل المراد بها ما تستطيبه
النفس لان الاصل عدم معنى ثالث واما المضار فاستدل المصنف على تحريمها بقوله عليه الصلاة
والسلام لا ضرر ولا ضرار في الاسلام ووجه الدلالة ان الحديث يدل على نفي الضرر مطلقا لان النكرة
المنفيه تعم وهذا النفي ليس واردا على الامكان ولا الوقوع قطعا بل على الجواز واذا انتفى الجواز ثبت
التحريم وهو المدعي قوله قيل على الاول اي اعترض الخصم على بيان الاصل الاول وهو اباحة الانتفاع
بوجهين احدهما انا لا نسلم ان اللام في اللغة للاختصاص النافع فانها قد تجي لغير النفع كقوله تعالى
وان اساتم فلها وقوله تعالى ولله ما في السموات وما في الارض اما في الايه الاولى فلانها لاختصاص الضرر
لا لاختصاص النفع واما في الايه الثانيه فلتنزهه تعالى عن الانتفاع به واجاب المصنف بان استعمال
اللام في غير النفع مجاز لاتفاق ايمة اللغة على ان اللام موضوعة للملك ومعنى الملك هو الاختصاص النافع
لا حقيقته المعروفة والا لم يصح قولهم الجل للفرس فيلزم منه ان تكون اللام حقيقة في الاختصاص النافع
وحينيذ فيكون استعمالها في غيره مجازا لانه خير من الاشتراك وللقايل ان يقول هذا ينافي ما
ذكره في القياس من كون اللام حقيقة في التعليل وايضا فان اهل اللغة لم يخصوها بالملك ولا بالاختصاص
النافع بل قالوا انها للملك وما يشبه الملك وهو الاختصاص ولم يقيدوا الاختصاص بكونه نافعا واما
قولهم الجل للفرس فهو انما يدل على صحة استعمالها فيه لا على نفي استعمالها في الاختصاص الذي لا نفع
فانه يحتمل ان تكون موضوعة لمطلق الاختصاص ودعواه اولى لما فيه من عدم الاشتراك والمجاز الاعتراض اضر
الثاني سلمنا ان اللام للاختصاص النافع لكن ذلك الاختصاص الذي افادته ليس بعام بل هو مطلق
والمطلق يصدق بصورة وتلك الصورة حاصلة هنا فان الاستدلال بالمخلوقات على وجود الصانع نفع
عظيم واجاب المصنف بان الاستدلال على الصانع حاصل لكل عاقل من نفسه فانه يصح ان يستدل من
نفسه على خالقه فينبغي حمل الانتفاع الوارد في الايات على غير الاستدلال تكثيرا للفايده وفرارا من
تحصيل الحاصل قال الثاني الاستصحاب حجة خلافا للحنفيه والمتكلمين لنا ان ما ثبت ولم

يظهر زواله ظن بقاؤه ولولا ذلك لما تقررت المعجزة لتوقفها على استمرار العادة ولم تثبت الاحكام الثابتة
في عهده عليه الصلاة والسلام لجواز النسخ ولكان الشك في الطلاق كالشك في النكاح ولان الباقي مستغني
عن سبب او شرط جديد بل يكفيه دوامهما دون الحادث وقل عدمه لصدق عدم الحادث على ما لا
نهاية له فيكون راجحا **اقول** الدليل الثاني من الادلة المقبولة استصحاب الحال وهو عبارة عن الحكم
بثبوت امر في الزمان الثاني بناء على ثبوته في الزمان الاول والسين فيه للطلب على القاعدة ومعناه ان
المناظر يطلب الان صحبة ما مضى كاستدلال الشافعية على ان الخارج من غير السبيلين لا ينقض الوضوء بان
ذلك الشخص كان على الوضوء قبل خروجه اجماعا فيبقى على ما كان عليه وهو حجة عند الامام والامدي
واتباعهما خلافا لجمهور الحنفية والمتكلمين **قوله** لنا اي الدليل على انه حجة وجهان احدهما ان ما ثبت في
الزمان الاول من وجود امر او عدمه ولم يظهر زواله لا قطعا ولا ظنا فانه يلزم بالضرورة ان يحصل الظن
ببقائه كما كان والعمل بالظن واجب **قال** المصنف ولولا ذلك اي ولولا ان ما ثبت في الزمان الاول
على الوجه المذكور يكون مظنون البقاء في الزمان الثاني لكان يلزم منه ثلثة امور باطلة بالاتفاق **احدها**
ان لا تتقرر معجزة اصلا لان المعجزة امر خارق للعادة وخرق العادة موقوف على استمرار العادة
فانه لو لم تتوقف على استمرارها لجاز تغيرها ولا تكون المعجزة خارقة للعادة واستمرار العادة موقوف
على ان الاصل بقاء ما كان على ما كان فانه لا معنى للعادة الا ان تكرر وقوع الشيء على وجه مخصوص يقتضي
اعتقاد انه لو وقع لم يقع الا على ذلك الوجه فلو كان اعتقاد وقوعه على الوجه المخصوص مساويا لاعتقاد
وقوعه على خلاف ذلك الوجه لم تكن المعجزة خارقة للعادة **الثاني** ان لا تثبت الاحكام الثابتة في
عهد النبي صلى الله عليه وسلم بالنسبة الينا لجواز النسخ فانه اذا لم يحصل الظن من الاستصحاب يكون
بقاؤها مساويا لجواز نسخها وحينئذ فلا يمكن الجزم بثبوتها والا يلزم الترجيح من غير مرجح **الثالث**
ان يكون الشك في الطلاق كالشك في النكاح لتساويهما في عدم حصول الظن بما مضى وحينئذ
فيلزم ان يباح الوطء فيهما او يحرم فيهما وهو باطل اتفاقا بل يباح للشاك في الطلاق دون
الشاك في النكاح الدليل **الثاني** ان بقاء الباقي راجح على عدمه واذا كان راجحا وجب العمل به
اتفاقا وهو المدعى ووجه رجحانه من وجهين **احدهما** ان الباقي يستغني عن السبب والشرط الجديد
لان الاحتياج اليهما انما هو لاجل الوجود والوجود قد حصل لهذا الباقي ولا يحتاج حينئذ اليهما والا لزم
تحصيل الحاصل بل يكفيه دوامهما بخلاف الامر الذي يحدث فانه لا بد له من سبب وشرط جديدين
فيكون عدم الباقي كذلك لانه من الامور الحادثة وما لا يفتقر ارجح من المفتقر فيكون البقاء ارجح من

العدم

العدم وهو المدعى وانما قيد السبب والشرط بكونهما جديدين لان الباقي يحتاج في استمرار وجوده
الى دوام سببه وشرطه **الثاني** ان عدم الباقي يقل بالنسبة الى عدم الحادث لان عدم الحادث يصدق
على ما لا نهاية له واما عدم الباقي فمتناه لان عدم الباقي مشروط بوجود الباقي والباقي متناه واذا كان
عدم الباقي اقل من عدم الحادث كان وجوده اكثر من وجوده فيكون ارجح **فرع** مذكور في المحصول
هنا يتعلق بالاستصحاب وهو ان النافي للحكم هل عليه دليل ام لا فقال بعضهم هو مطالب به واختاره ابن
الحاجب وقيل لا وقيل ان كان في العقليات فهو مطالب وان كان في الشرعيات فلا وفصل الامام
فقال ان ارادوا بقولهم لا دليل عليه هو ان العلم بذلك العدم الاصلي يوجب ظن دوامه في المستقبل
فهذا حق وان ارادوا به غيره فهو باطل لان العلم بالنفي او الظن لا يحصل الا بمؤثر وللامدي تفصيل
يطول ذكره **قال** الثالث الاستقراء مثاله الوتر يؤدى على الراحلة فلا يكون واجبا لاستقراء
الواجبات وهو يفيد الظن والعمل به لازم لقوله عليه الصلاة والسلام نحن نحكم بالظاهر **اقول**
قد تقدم الكلام على لفظ الاستقراء في الكلام على التكليف بالمحال وهو ينقسم الى تام وناقص فالتام اثبات
حكم كلي في ماهية لاجل ثبوته في جميع جزئياتها والناقص وهو مقصود المصنف هو اثبات حكم كلي في ماهية
لثبوته في بعض افرادها وهذا لا يفيد القطع لجواز ان يكون حكم ما لم يستقرأ من الجزئيات على خلاف ما
استقرئ منها قال في المحصول وكذا لا يفيد ايضا الظن على الاظهر وخالفه صاحب الحاصل فجزم بانه
يفيده وتبعه عليه المصنف وعلى هذا يختلف الظن باختلاف كثرة الجزئيات المستقراة وقلتها ويجب
العمل به لقوله عليه الصلاة والسلام نحن نحكم بالظاهر **ومثال** ذلك استدلال بعض الشافعية
على عدم وجوب الوتر بان الوتر يؤدى على الراحلة وكل ما يؤدى على الراحلة لا يكون واجبا اما المقدمة
الاولى فبالاجماع واما الثانية فباستقراء وظائف اليوم والليلة اداء وقضاء **فان قيل** الوتر كان واجبا
على النبي صلى الله عليه وسلم ومع ذلك فانه كان يصليه على الراحلة **فالجواب** ما قاله القرافي وهو ان
النبي صلى الله عليه وسلم فعل ذلك في السفر والوتر لم يكن واجبا عليه الا في الحضر **قال**
الرابع اخذ الشافعي رضي الله عنه باقل ما قيل اذا لم يجد دليلا كما قيل دية الكتابي الثلث وقيل النصف
وقيل الكل بناء على الاجماع والبراءة الاصلية وقيل يجب الاكثر ليتيقن الخلاص قلنا حينئذ يتيقن الشغل
والزائد لم يتيقن **اقول** الدليل الرابع من الادلة المقبولة الاخذ باقل ما قيل وقد اعتمد عليه
الشافعي رضي الله عنه في اثبات الحكم اذا كان الاقل جزءا من الاكثر ولم يجد دليلا غيره كما في دية
الكتابي فان العلماء اختلفوا فيها على ثلثة اقوال فقال بعضهم انها مثل دية المسلم وقال المالكية نصف

دسلون لنا لحنفيه مثل دينه فاختار الشافعي المذهب الاول وهو انها الثلث بناء على الاجماع والبراة
الاصلية اما الاجماع فان كل واحد من المخالفين يوجبه فان ايجاب الاكثر يستلزم ايجاب الاقل حتى لو
فرضنا ان بعضهم قال لا يجب فيه شي اصلا لم يكن ايجاب الثلث مجمعا عليه لكونه قول بعض الامة واما البراة
الاصلية فانها تقتضي عدم وجوب الزيادة اذ هي دالة على عدم الوجوب مطلقا لكن ترك العمل بها في الثلث
للاجماع فبقي ما عداه على الاصل فتلخص ان الحكم بالاقتصار على الاقل مبني على مجموع هذين الشيين كما قرره
الامام والامدي لا على الاجماع وحده كما ظنه ابن الحاجب بل الاجماع وحده انما هو دليل على ايجاب
الثلث خاصة فقول المصنف بناء على الاجماع والبراة تعليل لقوله اخذ الشافعي وقوله اذا لم يجد
دليلا سواه اي فان وجد الشافعي لم يتمسك بالاقل لان ذلك الدليل ان دل على ايجاب الاكثر فواضح
ولذلك لم ياخذ الشافعي بالاكثر بالثلثه في انعقاد الجمعه وفي الغسل من ولوغ الكلب لقيام الدليل على
الاكثر وان دل على الاقل كان الحكم بايجابه لاجل هذا الدليل لا لاجل الرجوع الى اقل ما قيل هكذا قاله في
المحصول فلذلك اطلق المصنف هذا الشرط وفي القسم الثاني منه نظر لانه يقتضي امتناع اجتماع الدليلين
وليس كذلك قوله قيل يجب الاكثر اي اعترض بعضهم على الشافعي في اخذه بالاقل فقال ينبغي ايجاب
الاكثر ليتيقن المكلف الخلاص عما وجب عليه واجاب المصنف بانه انما يجب ذلك حيث يقينا شغل
الذمة به والزايد على الاقل لم يتيقن فيه ذلك لانه لم يثبت عليه دليل قال الخامس المناسب
المرسل ان كانت المصلحة ضروريه قطعيه كليه كتترس الكفار الصائلين باسارى المسلمين اعتبر والا
فلا واما ملك فقد اعتبره مطلقا لان اعتبار جنس المصالح يوجب ظن اعتباره ولان الصحابه رضي
الله عنهم قنعوا بمعرفة المصالح اقول سبق في الباب الثاني من كتاب القياس ان المناسب
قد يعتبره الشارع وقد يلغيه وقد لا يعلم حاله وهذا الثالث هو المسمى بالمصالح المرسله ويعبر
عنه بالمناسب المرسل وسبق هناك حكم القسمين الاولين واما الثالث فسبق تعريفه دون تفصيل
حكمه وفيه ثلثة مذاهب احدها انه غير معتبر مطلقا قال ابن الحاجب وهو المختار وقال ابن الحاجب
انه الحق الذي اتفق عليه الفقها والثاني انه حجة مطلقا وهو مشهور عن ملك واختاره امام
الحرمين قال ابن الحاجب وقد نقل ايضا عن الشافعي وكذلك قال امام الحرمين الا انه شرط فيه ان
تكون تلك المصالح مشبهه بالمصالح المعتبره والثالث وهو راي الغزالي واختاره المصنف
انه ان كانت المصلحة ضروريه قطعيه كليه اعتبرت والا فلا فالضروريه هي التي تكون من احدى
الضروريات الخمس وهي حفظ الدين والنفس والعقل والمال والنسب واما القطعيه فهي

التي

التي يجزم بحصول المصلحة فيها والكليه هي التي تكون موجبه لفائدة عامة للمسلمين ومثال ذلك
ما اذا صال علينا كفار تترسوا باسارى المسلمين وقطعنا بانا لو امتنعنا عن الترس لصدمونا
واستولوا على ديارنا وقتلوا المسلمين كافة حتى الترس ولو رمينا الترس لقتلنا مسلما من غير
ذنب صدر منه فان قتل الترس والحالة هذه مصلحة مرسله لكونه لم يعهد في الشرع جواز قتل مسلم بلا ذنب
ولم يقم ايضا دليل على عدم جواز قتله عند اشتماله على مصلحة عامة للمسلمين لكنها مصلحة ضروريه قطعيه
كليه فلذلك يصح اعتبارها اي يجوز ان يودي اجتهاد مجتهد الى ان يقول هذا الاسير مقتول بكل حال
فحفظ كل المسلمين اقرب الى مقصود الشرع من حفظ مسلم واحد فان لم تكن المصلحة ضروريه بل كانت
من المصلحيات او التتمات فلا اعتبار بها كما اذا تترس الكفار في قلعة بمسلم فانه لا يحل رميه اذ لا ضرورة
فيه فان حفظ دعننا غير موقوف على استيلائنا على تلك القلعه وكذلك ان لم تكن قطعيه كما اذا لم نقطع
بتسليط الكفار علينا عند عدم رمي الترس ولم تكن كليه كما لو اشرفت السفينه على الغرق وقطعنا
بنجاة الدين فيها لو رمينا واحدا منهم البحر فانه لا يجوز الرمي لان نجاة اهل السفينه ليست مصلحة كليه وكذلك
لا يجوز الجماعة وقعوا في مخمصه اكل واحد منهم بالقرعة لكون المصلحة جزئيه قوله لان اعتبار اي احتج
مالك بوجهين احدهما ان الشارع اعتبر جنس المصالح في جنس الاحكام كما مر في القياس واعتبار
جنس المصالح يوجب ظن اعتبار هذه المصلحه لكونها فردا من افرادها الثاني ان من تتبع احوال
الصحابه رضي الله عنهم قطع بانهم كانوا يقنعون في الوقايع بمجرد المصالح ولا يبحثون عن امر اخر
فكان ذلك اجماعا منهم على قبولها والمصنف قد تبع الامام في عدم الجواب عن هذين الدليلين وقد
يجاب عن الاول بانه لو وجب اعتبار المصالح المرسله لاشتراكها للمصالح المعتبره في كونها مصالح
لوجب الغاوها ايضا لاشتراكها مع المصالح الملغاه في ذلك فيلزم الغاوها واعتبارها وهو
محال وعن الثاني انا لا نسلم اجماع الصحابه عليه بل انما اعتبروا من المصالح ما اطلعوا على اعتبار الشا
لنوعه او جنسه القريب ولم يصرح الامام بمختاره في هذه المسلة قال السادس
فقد الدليل بعد التفحص البليغ يغلب ظن عدمه وعدمه يستلزم عدم الحكم لامتناع تكليف الغافل
اقول الدليل السادس من الادله المقبوله عند المصنف الاستدلال على عدم الحكم بعدم ما يدل
عليه وتقريره ان يقال فقدان الدليل بعد التفحص البليغ يغلب ظن عدمه يعني عدم الدليل
وظن عدمه يوجب ظن عدم الحكم اما المقدمه الاولى فواضحه واما الثانيه فلان عدم الدليل يستلزم عدم
الحكم اذ لو ثبت حكم شرعي ولم يكن عليه دليل لكان يلزم منه تكليف الغافل وهو ممتنع فيتعين فقدان



الدليل بعد الفحص البليغ يوجب ظن عدم الحكم والعمل بالظن واجب والمراد بعدم الحكم هنا عدم تعلقه
لا عدم ذاته فان الاحكام قديمة عندنا وهذه الطريقة اختارها المصنف نقلها في المحصول عن بعض
الفقها ولم يصرح بموافقته قال الباب الثاني في المردودة الاول
الاستحسان قال به ابو حنيفة وفسر بانه دليل ينقدح في نفس المجتهد وتقصر عنه عبارته ورد
بانه لابد من ظهوره ليتميز صحيحه من فاسده وفسره الكرخي بانه قطع المسالة عن نظايرها لما هو اقوى
كتخصيص ابي حنيفة قول القايل مالي صدقة بالزكوي لقوله تعالى خذ من اموالهم صدقة وعلى هذا
فالاستحسان تخصيص وابو الحسين بانه ترك وجه من وجوه الاجتهاد غير شامل شمول الالفاظ
لاقوى يكون كالطاري فخرج التخصيص ويكون حاصله تخصيص العلة اقول شرع المصنف
في بيان الادلة المردودة فذكر منها ستة احدها الاستحسان وقد قال به ابو حنيفة وكذا الحنابلة
كما قاله الامدي وابن الحاجب وانكره الجمهور لظنهم انهم يريدون به الحكم بغير دليل حتى قال الشافعي من
استحسن فقد شرع اي وضع شرعا جديدا قال في المحصول وليس الخلاف في جواز استعمال
لفظ الاستحسان لوروده في الكتاب كقوله تعالى وامر قومك ياخذوا باحسنها وفي السنة كقوله
صلى الله عليه وسلم ما راه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن وفي الفاظ المجتهدين كقول الشافعي في
المتعة استحسن ان تكون ثلثين درهما وبين ان الخلاف انما هو في المعنى وحينئذ فلابد من تصويره
ليمكن قبوله او رده وهو استفعال من الحسن يطلق على ما يميل اليه الانسان ويهواه من الصور والمعاني
وان كان مستقبحا عند غيره وليس هذا محل الخلاف لاتفاق الامة قبل ظهور المخالفين على امتناع
القول في الدين بالتشهي فيكون محل الخلاف فيما عدا ذلك وقد اختلف المتاخرون في التعبير
عنه على عبارات كثيرة ذكر المصنف منها ثلثة احدها ولم يذكره الامام ولا صاحب الحاصل بل الامدي
وابن الحاجب انه دليل ينقدح في نفس المجتهد وتقصر عنه عبارته فلا يقدر على اظهاره وابطله
المصنف بان الذي يقوم في نفس المجتهد قد يكون صحيحا وقد لا يكون فلابد من ظهوره اي بيانه ليتميز
صحيحه عن فاسده ولقايل ان يقول ان اراد المصنف بوجوب اظهاره انه لا يكون قبل ذلك حجة على
المناظر فهذا واضح لكنه ليس محل الخلاف وان اراد ان المجتهد لا يثبت به الاحكام فهو ممنوع اللهم الا
ان يشك المجتهد في كونه دليلا فانه لا يجوز له العمل به التفسير الثاني قاله الكرخي انه قطع
المسالة عن نظايرها لما هو اقوى اي هو ان يعدل الانسان عن ان يحكم في مسالة بمثل ما حكم به في
نظايرها الى الحكم بخلافه لوجه اقوى يقتضي العدول عن الاول وذلك حيث دل دليل خاص على

اخراج

اخراج صورة مما دل عليه العام كتخصيص ابي حنيفة قول القايل مالي صدقة بالمال الزكوي دون غيره
فان الدليل الدال على وجوب الوفا بالنذر يقتضي وجوب التصدق بجميع امواله عملا بالمقتضي لكن ههنا
دليل خاص يقتضي العدول عن هذا الحكم بالنسبة الى غير الزكوي وهو قوله تعالى خذ من اموالهم صدقة
فان المراد بالمال في الاية هو الزكوي فلذلك كذلك في قول القايل مالي صدقة والجامع هو قرينة اضافة الصدقة
الى المال في الصورتين واعترض المصنف على هذا التفسير بانه يلزم ان يكون التخصيص استحسانا لانطباقه
عليه ولا نزاع في التخصيص ولو عبر المصنف بالعكس فقال وعلى هذا فالتخصيص استحسان كما عبر به لكان
اظهر التفسير الثالث قاله ابو الحسين انه ترك وجه من وجوه الاجتهاد غير شامل شمول الالفاظ لوجه
اقوى منه يكون كالطاري على الاول فاشار بقوله ترك وجه من وجوه الاجتهاد الى ان الواقعة التي اجتهد
فيها المجتهد وفي لها وجوه كثيرة واحتمالات متعددة فياخذ المجتهد بواحد منها ثم انه يترك ذلك الوجه لما
هو اقوى واحترز بقوله غير شامل شمول الالفاظ عن تخصيص العموم فان الوجه الاول فيه شامل شمول
الالفاظ واحترز بقوله يكون كالطاري على الاول عن ترك اضعف القياسين لاجل الاقوى فان اقواهما
ليس في حكم الطاري قال فان كان طاريا عليه فهو الاستحسان ومثاله ذلك العنب فانه قد ثبت تحريم
بيعه بالزبيب سوا كان على راس الشجر ام لا قياسا على الرطب ثم ان الشارع ارخص في جواز بيع الرطب على
روس النخل بالتمر فقسنا عليه العنب وتركنا القياس الاول لكون الثاني اقوى فلما اجتمع في الثاني القوة
والطرو كان استحسانا وهذا التفسير يقتضي ان يكون العدول عن حكم القياس الى النص الطاري
عليه استحسانا وليس كذلك عند القايلين به واعترض عليه المصنف بان حاصله يرجع الى ان الاستحسان
هو تخصيص العلة وهو المعبر عنه بالنقض وليس ذلك مما انفرد به الحنفية كما سبق ايضاحه في القياس
وفي قول المصنف ان حاصله تخصيص العلة نظر بل حاصله كما قاله الامدي الرجوع عن حكم دليل
لطريان دليل اخر اقوى منه وهذا اعم من تخصيص العلة وقد تلخص من هذه المسالة ان الحق ما قاله ابن
الحاجب واشار اليه الامدي انه لا يتحقق استحسان مختلف فيه قال الثاني قول
الصحابي حجة وقيل ان خالف القياس وقال في القديم ان انتشر ولم يخالف لنا قوله تعالى فاعتبروا
ومنع التقليد واجماع الصحابة على جواز مخالفة بعضهم بعضا وقاس الفروع على الاصول قيل اصحابي
كالنجوم قلنا المراد عوام الصحابة قيل اذا خالف القياس اتبع الخبر قلنا ربما خالف لما ظنه دليلا ولم يكن
اقول اتفق العلما كما قاله الامدي وابن الحاجب على ان قول الصحابي ليس بحجة على احد من
الصحابة المجتهدين وهل هو حجة على غيرهم حكى المصنف فيه اربعة اقوال احدها انه حجة مطلقا

وهو مذهب مالك واحد قولي الشافعي كما نقله الامدي وعلى هذا فهل يخص به عموم كتاب او سنة فيه
خلاف لاصحاب الشافعي حكاه الماوردي والثاني انه ان خالف القياس كان حجة والا فلا والثالث
ان يكون حجة بشرط ان ينتشر ولم يخالفه احد ونقله المصنف عن القديم والرابع وهو المشهور عن
الشافعي واصحابه انه لا يكون حجة مطلقا واختاره الامام والامدي واتباعهما كابن الحاجب والمصنف
وقد سبق في الاجماع قول ان اجماع الخلفاء الاربعة حجة وقول اخر ان اجماع الشيخين حجة فلذلك لم
يذكرهما المصنف هنا واعلم ان حكاية هذه الاقوال على الوجه الذي ذكره المصنف غلط لم يتنبه له
احد من الشارحين وسببه اشتباه مسئلة بمسئلة وذلك ان الكلام هنا في امرين احدهما ان
قول الصحابي هل هو حجة ام لا وفيه ثلثة مذاهب ثالثها ان خالف القياس كان حجة والا فلا الامر
الثاني اذا قلنا ان قول الصحابي ليس بحجة فهل يجوز للمجتهد تقليده فيه ثلثة اقوال للشافعي الجديد انه لا
يجوز مطلقا والثالث وهو قول قديم انه ان انتشر جاز والا فلا كذا صرح به الغزالي في المستصفى
والامدي في الاحكام وغيرهما وافردوا لكل حكم مسئلة وذكر الامام في المحصول نحو ذلك ايضا فتوهم
صاحب الحاصل ان المسئلة الثانية ايضا في كونه حجة لكن المحصول في الصراحة ليس كالاحكام فصرح بما
توهمه فرأى المصنف حالة اختصاره ان تفريق اقوال الحكم الواحد لا معنى له فاخذ حاصل المسئلة
من الاقوال وجمعه في هذا الموضع فلزم منه ان القول المفصل بين الانتشار وعدمه تفصيل في
الاحتجاج به فافهمه والعجب انما هو من فهم صاحب الحاصل فانه كيف يترجم مصنف مسئلة واحدة
مرتين مبوبتين بترجمتين مستقلتين واعلم ان القول بجواز التقليد نص عليه في الام في مواضع
متعددة فهو اذا جديد لا قديم قوله لنا اي الدليل على كونه ليس بحجة مطلقا النص والاجماع والقياس
اما النص فقوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار امر تعالى اولي الابصار بالاعتبار يعني الاجتهاد
وذلك ينافي التقليد لان الاجتهاد هو البحث عن الدليل والتقليد هو الاخذ بقول غيره من غير
دليل وفيه نظر لان القائلين بكونه حجة يمنعون كونه تقليدا ويجعلونه كسائر الادلة على ان صاحب
الحاوي وجماعة حكوا خلافا في ان الاخذ بقول النبي صلى الله عليه وسلم هل يسمى تقليدا ام لا واما
الاجماع فهو ان الصحابة اجمعوا على جواز مخالفة بعضهم بعضا فلو لم يكن مذهبهم حجة كان قول
الواحد منهم حجة لوقع الانكار على من خالفه منهم وهذا الدليل ليس على محل النزاع فان الخلاف في غير
الصحابة كما تقدم وقد يجاب عنه بانه اذا كان مذهبهم جواز مخالفة بعضهم بعضا فان لم يكن مذهبهم
حجة على غيرهم جاز لغيرهم مخالفة كل واحد منهم وان كان حجة جاز لغيرهم ذلك ايضا اعني مخالفة كل

واحد

واحد منهم لان مذهبهم جواز مخالفة كل واحد منهم والفرض ان مذهبهم حجة واما القياس فهو
ان قول الصحابي ليس بحجة على غيره من المجتهدين في اصول الدين فلا يكون ايضا حجة في فروعه والجامع
بينهما تمكن المجتهد في الموضعين من الوقوف على الحكم بطريقه وهذا ايضا ضعيف لان المطلوب في الاصول
هو العلم بخلاف الفروع فان المطلوب فيها هو الظن وقد يحصل الظن بقول الصحابي ولا يحصل العلم
وحينئذ فيكون قوله حجة في الفروع دون الاصول واحتج غير المصنف بان الاصل في الادلة ان
لا تختص قوما دون قوم وبان قولهم لم يكن حجة في زمانهم فكذلك بعدهم عملا بالاستصحاب
قوله قيل الى اخره اي احتج من قال انه حجة مطلقا بقوله عليه الصلاة والسلام اصحابي كالنجوم بايهم
اقتديتم اهتديتم جعل الاهتداء لازما للاقتداء باي واحد منهم كان فدل على كونه حجة والا لم يكن المقتدي
به مهتديا واجاب المصنف بان الخطاب هنا انما هو مع الصحابة لكونه خطاب مشافهة فانتفى
دخول غيرهم ثم ان الصحابة المخاطبين بذلك لا يجوز ان يكونوا مجتهدين لكونه ليس بمحل الخلاف كما
تقدم فتعين ان يكون المراد منه ان العامي منهم اذا اقتدى باي مجتهد كان منهم اهتدى وهو صحيح
مسلم واجاب الامدي بان الخبر وان كان عاما في اشخاص الصحابة فلا دلالة فيه على عموم الاقتداء
في كل ما يقتدى به وعند ذلك فنقول يمكن حمله على الاقتداء بهم فيما يروونه وهي الطريقة التي اشار
اليها وقد تقدم الكلام عليها لكن ها هنا جهة تقتضي العموم المعنوي وهي ترتيب الحكم على الوصف
فان الاقتداء مرتب على كونهم صحابة واما من ذهب الى انه اذا خالف القياس كان حجة والا فلا فاحتج
بانه اذا خالف القياس فلا محمل له الا انه اطلع على خبر فاتبعه والا لكون قد ترك القياس المأمور
به واقتحمت عدالته وذلك باطل وحينئذ فيكون قوله حجة لاستلزامه الحجة لا لذاته واجاب
المصنف بانه ربما خالف القياس لشيء ظنه دليلا ولم يكن كذلك في نفس الامر واجاب غيره بانه يلزم
منه ان يكون مذهب الصحابي حجة على المجتهدين من الصحابة ايضا بعين ما قالوه ولم يتعرض المصنف
للقول المفصل بين ان ينتشر ام لا لكونه قد سبق الكلام عليه في الاجماع قال مسئلة
منعت المعتزلة تفويض الحكم الى راي النبي صلى الله عليه وسلم والعالم لان الحكم يتبع المصلحة وما ليس بمصلحة
لا يصير بجعله اياه مصلحة قلنا الاصل ممنوع وان سلم فلم لا يجوز ان يكون اختياره امارة المصلحة وجزم
بوقوعه موسى بن عمران لقوله عليه السلام بعدما انشدت ابنة النضر بن الحارث لو سمعت
ما قلت وسؤال الاقرع في الحج اكل عام فقال لو قلت ذلك لوجب ونحوه قلنا لعلها نزلت بنصوص
محتملة الاستثناء وتوقف الشافعي اقول اختلفوا في انه هل يجوز ان يفوض الله تعالى الحكم

الى نبي او عالم بان يقول له احكم بما شئت فانك لا تحكم الا بالصواب فقالت المعتزلة لا يجوز وقال موسى بن عمران يجوز ووقوعه وتوقف الشافعي رحمه الله في الجواز كما قاله الامام واتباعه واختاره وهو مقتضى اختيار المصنف ايضا فانه اجاب عن ادلة الفريقين ومقتضى كلام ابن برهان في الاوسط انه مذهب الشافعي فانه قال كما حكاه القرافي عنه مذهبنا جواز هذه المسئلة ووقوعها واختار الامدي وابن الحاجب انه جائز غير واقع وقال ابو علي الجبائي في احد قوليه كما قاله الامدي انه يجوز للنبي دون غيره وهذه المسئلة قد جعلها الامام واتباعه عقب الادلة كما جعله المصنف وجعلها الامدي وابن الحاجب في كتاب الاجتهاد ووجه مناسبتها للاول انه اذا وقع تفويض الحكم الى النبي او العالم تكون الاحكام بالنسبة اليه غير موقوفة على الدليل ويكون حكمه من جملة المدارك الشرعية ووجه مناسبتها للاجتهاد ان الحكم قد تعين فيها من جهة العبد لا بطريق الوحي اذا علمت ذلك فقد احتج المعتزلة على المنع بان احكام الله تعالى تابعة لمصالح العباد على ما سبق في القياس فلو فوض ذلك الى اختيار العبد لادى الى تخلف الحكم عن المصلحة لجواز ان يصادف اختياره ما ليس بمصلحة في نفس الامر وما ليس بمصلحة في نفس الامر لا يصير مصلحة لجعله الى المجتهد اي بتفويضه اليه لاستحالة انقلاب الحقائق واجاب المصنف بوجهين احدهما انه مبني على اصل ممنوع وهو وجوب رعاية المصالح الثاني سلمنا ما ذكرتم لكن لم لا يجوز ان يكون اختيار العبد لحكم امارة على وجود المصلحة فيه وذلك بان يلهمه الله تعالى الى اختيار ما فيه المصلحة وان لم يعلم بها فان الله تعالى لما اخبر بانه لا يحكم الا بالصواب وتوقف الحكم بالصواب على المصلحة لزم ان لا يحكم الا بالمصلحة قوله لقوله عليه السلام اي استدل موسى بن عمران على الوقوع بامرين احدهما قضية النضر بن الحارث وهي على ما حكاه ابن هشام في السيرة ان النبي صلى الله عليه وسلم حين فرغ من بدر الكبرى توجه الى المدينة ومعه الاسارى فلما كان بالصفراء امر عليا فقتل النضر بن الحارث ثم انشد بعد ذلك ما قيل في القتيل قال وقالت قتيلة بنت الحارث اخت النضر بن الحارث

المصلحة صح

يَا رَاكِبًا إِنَّ الأُثَيْلَ مَظِنَّةٌ ... مِنْ صُبْحِ خَامِسَةٍ وَأَنْتَ مُوَفَّقُ
أَبْلِغْ بِهَا مَيْتًا بِأَنَّ تَحِيَّةً ... مَا إِنْ تَزَالُ بِهَا النَّجَائِبُ تَخْفِقُ
مِنِّي إِلَيْكَ وَعَبْرَةً مَسْفُوحَةً ... جَادَتْ بِوَاكِفِهَا وَأُخْرَى تَخْنُقُ
هَلْ يَسْمَعَنِّي النَّضْرُ إِنْ نَادَيْتُهُ ... أَمْ كَيْفَ يَسْمَعُ مَيِّتٌ لَا يَنْطِقُ
أَمُحَمَّدٌ يَا خَيْرَ ضِنْءِ كَرِيمَةٍ ... فِي قَوْمِهَا وَالْفَحْلُ فَحْلٌ مُعْرِقُ
مَا كَانَ ضَرَّكَ لَوْ مَنَنْتَ وَرُبَّمَا ... مَنَّ الْفَتَى وَهُوَ الْمَغِيظُ الْمُحْنَقُ
أَوْ كُنْتَ قَابِلَ فِدْيَةٍ فَلْيُنْفِقَنْ ... بِأَعَزِّ مَا يَغْلُو بِهِ مَا يُنْفِقُ
فَالنَّضْرُ أَقْرَبُ مَنْ أَسَرْتَ قَرَابَةً ... وَأَحَقُّهُمْ إِنْ كَانَ عِتْقٌ يُعْتَقُ
ظَلَّتْ سُيُوفُ بَنِي أَبِيهِ تَنُوشُهُ ... لِلَّهِ أَرْحَامٌ هُنَاكَ تُشَقَّقُ
صَبْرًا يُقَادُ إِلَى الْمَنِيَّةِ مُتْعَبًا ... رَسْفَ الْمُقَيَّدِ وَهُوَ عَانٍ مُوثَقُ

قال ابن هشام فيقال والله اعلم ان رسول الله صلى الله عليه وسلم لما بلغه هذا الشعر قال لو بلغني هذا قبل قتله لمننت عليه هذا اخر كلام ابن هشام والخفق بضم الفاء وكسرها معناه تضطرب والضنء بكسر الضاد المعجمة معناه الولد ونضربه اي يجل به لعظم قدره ويقال اعرق فهو معرق على البناء للمفعول فيهما اي له عرق في الكرم وعلى البناء للفاعل بمعنى انجب ورسف المقيد بالراء والسين المهملة هو مشي المقيد قاله الجوهري ومعنى قولها من صبح خامسة اي صبح ليلة خامسة لانها كانت بمكة وبينها وبين الاثيل الذي بالصفراء وهو مكان قبر اخيها هذه المسافة ووجه الدلالة ان قوله عليه الصلاة والسلام لو بلغني لمننت عليه يدل على ان الحكم كان مفوضا الى رايه اذ لو كان مامورا بقتله لقتله سمع شعرها ام لم يسمعه والمصنف رحمه الله لم يذكر الشعر وذكر ان الذي انشدته هي بنت النضر وكذلك ذكره الامام والامدي واتباعهما وقد عرفت مما تقدم من كلام ابن هشام انها اخته لا بنته وصرحوا ايضا بانها انشدته للنبي صلى الله عليه وسلم وهو خلاف مقتضى كلام ابن هشام الدليل الثاني ان النبي صلى الله عليه وسلم خطب الناس فقال يا ايها الناس ان الله كتب عليكم الحج فقال الاقرع بن حابس اكل عام يا رسول الله فسكت رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى قالها ثلاثا فقال لو قلت نعم لوجبت ولما استطعتم فهذا ايضا يدل على ان الامر فيه كان مفوضا الى اختياره قوله ونحوه اي ونحو هذين الدليلين كقوله عليه الصلاة والسلام لولا ان اشق على امتي لامرتهم بالسواك عند كل صلاة وكقوله كنت نهيتكم عن زيارة القبور فزوروها وكقوله الا الاذخر في حديث العباس المشهور وهو ان النبي صلى الله عليه وسلم قال ان حرم مكة يوم خلق السموات والارض لا يختلى خلاها ولا يعضد شجرها فقال العباس الا الاذخر يا رسول الله فقال الا الاذخر واجاب المصنف بان هذه الصور كلها لا تدل على تفويض الحكم الى النبي صلى الله عليه وسلم لاحتمال ان يكون ثابتا بنصوص مجملة الاستثناء اي مجوزة له على وفق ارادة بعض الناس كان اوحى الله اليه بان يقتل الاسارى الا ان يساله سائل في احدهم والاحسن في الجواب ان يقال اما قضية النضر فقد يكون عليه السلام مخيرا فيه او في غيره من الاسارى والتخيير ليس بممتنع اتفاقا بل هذا التخيير ثابت في حق كل امام واما قوله

للافرع لو قلت نعم لوجب فقوله الوجوب على تقدير قول نعم وهذا صحيح معلوم بالضرورة فانه عليه الصلاة والسلام لا يقول نعم الا اذا كان الحكم كذلك ولكن من اين لنا ان الحكم كذلك فقد يكون ممتنعا وقوله لو قلت نعم لا يدل على جواز قولها لان القضية الشرطية لا تدل على جواز الشرط الذي فيها واما قوله لولا ان اشق على امتي فيحتمل ان يكون الباري تعالى امره ان يامرهم عند عدم المشقة فلما وجد المشقة لم يامرهم واما قوله الا الاذخر فيحتمل ان يكون بوحي سريع او اطلق العام والمراد به الخصوص وكان على عزم البيان وجواب الباقي ظاهر ولما ثبت القدح في ادلة القاطعين لزم منه صحة الوقف ولاجل ذلك كان هو المختار قال الكتاب

السادس في التعادل والتراجيح

وفيه ابواب الباب الاول في تعادل الامارتين في نفس الامر منعه الكرخي وجوزه قوم وحينئذ فالتخيير عند القاضي وابي علي وابنه والتساقط عند بعض الفقهاء فلو حكم القاضي باحداهما مرة لم يحكم بالاخرى اخرى لقوله عليه السلام لابي بكر لا تقض في شيء واحد بحكمين مختلفين اقول لما فرغ المصنف من تقرير الادلة شرع في بيان حكمها عند تعارضها فتكلم في التعادل والتراجيح وذلك لانها اذا تعارضت فان لم يكن لبعضها مزية على البعض الاخر فهو التعادل وان كان فهو الترجيح ثم انه جعل الكتاب مشتملا على اربعة ابواب الاول منها في التعادل والثلثة الباقية في التراجيح وذلك لان الكلام في التراجيح ان لم يختص بدليل معين فهو البحث عن الاحكام الكلية كما سياتي وان اختص فالدليل الذي يرجح على معارضه اما كتاب او اجماع او خبر او قياس فالكتاب والاجماع لا يجري فيهما الترجيح اما الكتاب فلانه لا ترجيح لاحدى الايتين على الاخرى عند تعارضهما الا بان تكون احداهما مخصصة للاخرى او ناسخة لها وقد سبق الكلام فيهما فلا حاجة الى اعادته مع انه قد اشار اليه في الحكم الرابع من الاحكام الكلية للتراجيح واما الاجماع فلانه لا تعارض فيه كما تقدم في موضعه فتعين ان الترجيح انما يكون لاحد الخبرين على الاخر او لاحد القياسين على الاخر فلذلك انحصرت مباحث الترجيح في الابواب الثلثة اذا علمت ذلك فنقول التعادل بين الدليلين القطعيين ممتنع لما ستعرفه وكذلك بين القطعي والظني لكون القطعي مقدما واما التعادل بين الامارتين اي الدليلين الظنيين فاتفقوا على جوازه بالنسبة الى نفس المجتهد واختلفوا في جوازه في نفس الامر فمنعه الكرخي وكذلك الامام احمد كما نقله ابن الحاجب لانهما لو تعادلتا فان عمل المجتهد بكل واحدة منهما لزم اجتماع المتنافيين وان لم يعمل بواحدة منهما لزم ان يكون

نصبهما

نصبهما عبثا وهو على الله تعالى محال وان عمل باحداهما فقط كان ترجيحا من غير مرجح وهو ممتنع وان تخير بينهما لزم ان يكون الحكم في الدين بالتشهي وان خيرناه كان ترجيحا لامارة الاباحة على امارة الحرمة وقد تقدم بطلانه ايضا وذهب الجمهور الى جواز التعادل كما حكاه عنهم الامام وكذلك الامدي وابن الحاجب واختاره لانه لا يمتنع ان يخبر احد العدلين عن وجود شيء والاخر عن عدمه واجابوا عن دليل المانع بانا لا نسلم الحصر فيما ذكروه من الاقسام فانه قد بقي قسم رابع وهو العمل بمجموعهما وذلك بان يجعلا كالدليل الواحد وحينئذ فيتوقف المجتهد ويتخير سلمنا لكن لا نسلم ان امتناع العمل بهما والرجوع الى غيرهما والقول بلزوم العبث مبني على قاعدة التحسين والتقبيح العقليين واختار الامام ومن تبعه كصاحب الحاصل طريقة ذكرها المصنف فقالوا ان كانت الامارتان على حكم واحد في فعلين متنافيين فهو جائز وواقع ومقتضاه التخيير والدليل على الوقوع ان من دخل الكعبة فله ان يستقبل ما شاء من الجدران وكذلك من ملك مائتين من الابل فله ان يخرج اربع حقاق او خمس بنات لبون وان كانتا على حكمين متنافيين لفعل واحد كحرمته واباحته فهو جائز عقلا وممتنع شرعا هذا معنى ما قاله وكلامه في الاستدلال لا يدل عليه فافهمه قوله وحينئذ اي واذا جوزنا تعادل الامارتين في نفس الامر فقد اختلفوا في حكمه عند وقوعه فذهب القاضي ابو بكر وابو علي الجبائي وابنه ابو هاشم الى ان المجتهد يتخير بينهما وجزم به الامام والمصنف في الكلام على تعارض النصين كما سياتي وقال بعض الفقهاء يتساقطان ويرجع المجتهد الى البراءة الاصلية ثم اذا قلنا بالتخيير فوقع هذا التعادل للمجتهد فان كان في امر يتعلق به عمل بما شاء او يتعلق بغيره فان كان في استفتاء خير المستفتي وان كان في حكم فلا يخير الخصمين بل يجب عليه الحكم باحدى الامارتين على التعيين لانه منصوب لدفع الخصومات فلو خير الخصمين لم تنقطع الخصومة بينهما لان كل واحد منهما يختار ما هو الوفق لهواه وعلى هذا فلو حكم باحدى الامارتين لم يجز له بعد ذلك ان يحكم بالامارة الاخرى لما روي انه صلى الله عليه وسلم قال لابي بكر رضي الله عنه لا تقض في شيء واحد بحكمين مختلفين قال مسئلة اذا نقل عن مجتهد قولان في موضع واحد يدل على توقفه ويحتمل ان يكونا احتمالين او مذهبين وان نقل في مجلسين وعلم المتاخر فهو مذهبه والا حكي القولان واقوال الشافعي كذلك وهي دليل على علو شانه في العلم والدين اقول هذه المسئلة في حكم تعارض القولين المنقولين عن مجتهد واحد في حكم واحد فلذلك ذكرها في بابه ولا اشكال ان تعارضهما بالنسبة الى المقلد نازل كتعارض الامارتين بالنسبة الى المجتهد فلذلك ذكرها في بابه وحاصله انه اذا نقل عن مجتهد واحد في

يتساقطان

بيان المراد

حكم واحد قولان متنافيان فله حالان احدهما ان يكون ذلك في موضع واحد بان يقول مثلا هذه
المسلة فيها قولان فيستحيل ان يكون المراد انهما له في ذلك الوقت لاستحالة اجتماع النقيضين وحينيذ
فينظر فيه فان ذكر عقب ذلك ما يدل على تقوية احدهما مثل ان يقول هذا اشبه او يفرع عليه
فيكون ذلك مذهبه وان لم يذكر شيا من ذلك فانه يدل على توقفه في المسلة لفقدان الرجحان
عنده وحينيذ فقوله ان فيها قولين يحتمل ان يريد بذلك احتمالين على سبيل التجوز اي في المسلة احتمال
قولين لوجود دليلين متساويين ويحتمل ان يريد ان فيها مذهبين لمجتهدين وانما نص عليهما لييلا
يتوهم من اراد من المجتهدين الذهاب الى احدهما انه خارق للاجماع هذا هو حاصل كلام المصنف
واما حمل بعض الشارحين الوقف احتمالا لا اخر قسيما للاحتمالين الاخرين فليس موافقا لما قاله
الامام وغيره ولا مطابقا لعبارة الكتاب ولا صحيحا من جهة المعنى لان معنى توقفه بين الشيين هو
ان يكون كل منهما محتملا عنده وبتقدير المغايرة فلم رجحنا الوقف على كونهما احتمالين نعم ان اراد
المصنف صدور الاحتمالين عن غيره او امكان صدورهما عنه اي عن ذلك الغير مع انه لا يدرك
مدركه فهو قريب ونقل في المحصول ان اطلاق القولين يقتضي التخيير صحيحه **الحال** الثاني ان يكون
نقل القولين عن المجتهد في مجلسين بان ينص مثلا في كتاب على اباحة شي وينص في اخر على تحريمه فان
علم المتاخر منهما فهو مذهبه ويكون الاول منسوخا والا حكي عنه القولان من غير ان يحكم على احدهما
بالرجوع **قوله** واقوال الشافعي كذلك هو اشارة الى الحالين المتقدمين اي وقع منه التنصيص
عليهما في موضع واحد وفي موضعين قال في المحصول لكن وقوع ذلك منه في موضع واحد من غير ترجيح
السنة ينحصر في سبعة عشر مسلة على ما نقله الشيخ ابو اسحق الشيرازي عن الشيخ ابي حامد **قوله** وهو
دليل اي وقوع القولين من الشافعي على الوجه المتقدم منه دليل على علو شانه في العلم والدين اما الحال
الاول وهو وقوع القولين في موضع واحد فوجه دلالته على علو شانه في العلم ان كل من كان اغوص نظرا
واتم وقوفا على شرايط الادلة كانت الاشكالات الموجبة للتوقف عنده اكثر واما في الدين فلانه لما لم
يظهر له وجه الرجحان صرح بعجزه عما هو عاجز فيه ولم يستنكف من الاعتراف بعدم العلم به وقد
نقل الاعتراف بذلك ايضا عن عمر وعد المسلمون ذلك من مناقبه واما النوع الثاني وهو تنصيصه على القولين
في موضعين فوجه دلالته على علو شانه في العلم انه يحرره لانه كان طول عمره مشتغلا بالطلب والبحث
واما في الدين فلانه يدل على انه متى لاح له في الدين شي اظهره وان لم يكن يتعصب لترويج مذهبه **فرع**
قال في المحصول اذا لم يعرف القول المنسوب الى الشافعي في القولين المطلقين وعرفنا قوله في نظير
تلك

تلك المسلة فان كان بين المسلتين فرق لم يجز ان يذهب اليه ذاهب لم يحكم بان قوله في المسلة كقوله
في نظيرها لجواز ان يكون قد ذهب الى الفرق وان لم يكن بينهما فرق البتة فالظاهر انه يكون قوله
في احدى المسلتين مثل قوله في الاخرى وهذه المسلة هي المعروفة بان لازم المذهب هل هو مذهب ام
لا **قال الباب الثاني** في الاحكام الكلية للتراجيح وهي الامور العامة
لانواعها الخاصة لا يختص فردا من افراد الادلة وجعله مشتملا على مقدمة مبينة لماهية الترجيح
ولمشروعيته وعلى اربع مسايل اذا علمت ذلك فنقول الترجيح في اللغة هو التمييل والتغليب من
قولهم رجح الميزان وفي الاصطلاح ما ذكره المصنف وانما خص الترجيح بالامارتين اي الدليلين
الظنيين لان الترجيح لا يجري بين القطعيين ولا بين القطعي والظني كما ستعرفه **قوله** ليعمل
بها احتراز عن تقوية احدى الامارتين على الاخرى لا للعمل بها بل لبيان ان احداهما افصح من الاخرى
فانه ليس من الترجيح المصطلح عليه وقال ابن الحاجب هو اقتران الامارة بما تقوى به على معارضها وذكر
الامدي نحوه ايضا وفيه نظر فان هذا حد للرجحان او المرجح لا للترجيح فان الترجيح من افعال الشخص
بخلاف الاقتران ثم استدل المصنف على اعتبار الترجيح ووجوب العمل بالراجح باجماع الصحابة رضي
الله عنهم على ذلك فانهم رجحوا خبر عايشة في التقاء الختانين وهو قولها اذا التقى الختانان فقد وجب
الغسل فعلته انا ورسول الله صلى الله عليه وسلم فاغتسلنا على خبر ابي هريرة وهو قوله عليه السلام
انما الماء من الماء وذلك لان ازواج النبي صلى الله عليه وسلم وخصوصا عايشة اعلم بهذه الامور من الرجال
الاجانب وذهب قوم كما قاله في المحصول الى انكار الترجيح في الادلة قياسا على البينات وقالوا عند
التعارض يلزم التخيير او الوقف **قوله** مسلة لا ترجيح في القطعيات يعني ان الترجيح مختص بالدلايل
الظنية ولا يقع في القطعيات سواء كانت عقلية او نقلية لان الترجيح متوقف على وقوع التعارض
فيها ووقوعه فيها محال لانه لو وقع لكان يلزم منه اجتماع النقيضين او ارتفاعهما وذلك لانه لا جايز
ان يعمل باحدهما دون الاخر لانه تحكم فتعين اما اثبات مقتضاهما وهو جمع بين النقيضين او رفع
مقتضاهما وهو رفع للنقيضين وكلاهما محال وهذا ضعيف فلقايل ان **يقول** يعمل باحدهما
ولكن لمرجح وهو المدعى ولم يستدل الامام به بل استدل بان الترجيح بقوة فلا يتاتى في القطعيات
لانها تفيد العلم والعلوم لا تتفاوت وهذه الدعوى ايضا ستعرفها ولو استدل بانه يلزم
منه اجتماع النقيضين ويعترض عليه لكان اظهر **واعلم** ان اطلاق هذه المسلة وهو
عدم الترجيح في القطعيات فيه نظر لما ستعرفه في تعارض النصين وسكت المصنف هنا عن

ط

تعليله فرجح

التعارض من القطعي والظني وهو ممتنع لكون القطعي مقدما اذا اما قال مسئلة اذا تعارض
نصان فالعمل بهما من وجه اولى بان يبعض الحكم فيثبت البعض او يتعدد فيثبت بعضها او يعم
فيوزع كقوله عليه السلام الا اخبركم بخير الشهود فقالوا نعم فقال ان يشهد الرجل قبل ان يستشهد
وقوله ثم يفشو الكذب حتى يشهد الرجل قبل ان يستشهد فيحمل الاول على حق الله تعالى والثاني على
حقنا اقول وجه مناسبة هذه المسئلة للكلام على الترجيح من حيث كونها معقودة لبيان شرط
الترجيح كما ستعرفه اولا اذا اعملنا الدليلين من وجه فقد رجحنا كلا منهما على الاخر من ذلك الوجه الذي
اعملناه فيه وحاصل المسئلة انه اذا تعارض دليلان فانما يرجح احدهما على الاخر اذا لم يمكن العمل بكل واحد منهما
فلو امكن ولو من وجه دون وجه فلا يصار الى الترجيح لان اعمال الدليلين اولى من اهمال احدهما بالكلية
لكون الاصل في الدليل هو الاعمال لا الاهمال ثم ان العمل بكل واحد منهما من وجه دون وجه يكون على
ثلثة انواع احدها ان يبعض حكم كل واحد من الدليلين المتعارضين اي يكون قابلا للتبعيض فيثبت
بعضه دون بعض وعبر الامام عن هذا النوع بالاشتراك والتوزيع ولم يذكر له مثالا ومثله العبري
في الشفعة بقسمة الملك وذلك كما اذا كان في يد شخص دارا ادعى كل واحد منهما انها ملكه فانها تقسم
بينهما نصفين لان يد كل منهما دليل ظاهر على ثبوت الملك له وثبوت الملك قابل للتبعيض فيبعض
ونحكم لكل واحد ببعض الملك جمعا بين الدليلين من وجه وكذلك اذا تعارضت البينتان فيه
على قول القسمة بخلاف ما اذا تعارضتا في نحو القتل والقذف مما لا يتبعض النوع الثاني ان
يتعدد حكم كل واحد من الدليلين اي يحتمل احكاما فيثبت بكل واحد بعض تلك الاحكام ولم يمثل
له الامام ايضا ومثله بعضهم بقوله صلى الله عليه وسلم لا صلاة لجار المسجد الا في المسجد فانه
معارض لتقريره صلى الله عليه وسلم الصلاة في غير المسجد ومقتضى كل واحد منهما متعدد فان
الخبر يحتمل نفي الصحة ونفي الكمال اي الفضيلة وكذا التقرير يحتمل ذلك ايضا فيحمل الخبر على نفي
الكمال ويحمل التقرير على الصحة الثالث ان يكون كل واحد من الدليلين عاما اي مثبتا الحكم في الموارد
المتعددة فيوزع الدليلان عليهما ويحمل كل منهما على بعض تلك الموارد كما مثله المصنف
بقوله خير الشهود الى اخره وهو متعلق بقوله فالعمل قال مسئلة اذا تعارض نصان
وتساويا في القوة والعموم وعلم المتأخر فهو ناسخ وان جهل فالتساقط او الترجيح وان كان احدهما
قطعيا او اخص مطلقا عمل به وان خصص من وجه طلب الترجيح اقول هذه المسئلة عقدها
المصنف لبيان محل ترجيح احد النصين المتعارضين على قسمين احدهما ان يكونا متساويين في

القوة

بين
القوة والضعف والعموم والثاني ان لا يكونا كذلك والمراد بتساويهما في القوة ان يكونا معا معلومين
او مظنونين وبتساويهما في العموم ان يصدق كل منهما على كل ما صدق عليه الاخر واما قول بعض
الشارحين ان التساوي في القوة لا بد فيه ما كان معلوم السند والدلالة لاستحالة التعارض في
القطعيات فباطل لان المراد من التعارض هنا ما هو اعم من النسخ لهذا قسموه اليه وقد صرح في المحصول
بذلك في مواضع من المسئلة اعني بدخول المقطوع به في هذه الاقسام وصرح ايضا بان التعارض والترجيح
قد يقع في القطعيات على وجه خاص يأتي ذكره فدل على ان اطلاق المنع مردود فاما القسم الاول وهو
ان يكونا متساويين في القوة والعموم ففيه ثلثة احوال الاول منها ان يعلم ان احدهما متأخر الورود عن
الاخر وعلم ايضا عينه بخصوصه فيكون ناسخا للمتقدم سواء كانا معلومين او مظنونين وسواء كانا من الكتاب
او السنة او احدهما من الكتاب والاخر من السنة الا ان من يقول ان الكتاب لا يكون ناسخا للسنة وبالعكس
فانه يمنع ورود هذا القسم قال في المحصول وانما يكون الاول منسوخا اذا كان حكمه قابلا للنسخ فان
لم يكن اي كصفات الله تعالى كما قاله الشارح فانهما يتساقطان ويجب الرجوع الى دليل اخر ولو كان الدليلان
خاصين لحكمهما حكم المتساويين في القوة والعموم سواء كانا قطعيين او ظنيين ولعل المصنف انما لم يذكر
ذلك لوضوحه الثاني ان جهل المتأخر منهما فلم يعلم عينه فينظر فان كانا معلومين تساقطا ووجب
الرجوع الى غيرهما لان كلا منهما يحتمل ان يكون هو المنسوخ احتمالا على السواء وان كانا مظنونين وجب الرجوع
الى الترجيح فيعمل بالاقوى فان تساويا تخير المجتهد هكذا صرح به في المحصول واليه اشار المصنف بقوله
وان جهل فالتساقط او الترجيح يعني فالتساقط ان كانا معلومين او الترجيح ان كانا مظنونين وقد قرره
الشارحون على غير هذا الوجه وهو غير مطابق لما في المحصول الحال الثالث ان يعلم تقارنهما ولم يذكره
المصنف وقد ذكره في المحصول فقال ان كانا معلومين وامكن التخيير فيهما تعين القول به فانه اذا تعذر
الجمع لم يبق الا التخيير قال ولا يجوز ان يرجح احدهما على الاخر بقوة الاسناد لما عرف ان المعلوم لا يقبل الترجيح
ولا بان يرجح ايضا بما يرجع الى الحكم ككون احدهما للحظر مثلا لانه يقتضي طرح المعلوم بالكلية وان كانا
مظنونين وجب الرجوع الى الترجيح فيعمل بالاقوى فان تساويا فالتخيير قوله وان كان احدهما قطعيا
شرع يتكلم في القسم الثاني وهو ان لا يتساويا في القوة والعموم بخصوصه فاما ان لا يتساويا في القوة بان يكون
احدهما قطعيا والاخر ظنيا واما ان لا يتساويا في العموم بان يكون احدهما اخص من الاخر مطلقا او اخص
منه من وجه فيتلخص ان في هذا القسم ايضا ثلثة احوال والاعم مطلقا هو الذي يوجد مع كل افراد
الاخر وبدونه كالحيوان والناطق وكذا كل جنس مع نوعه وكل لازم مع ملزومه كالزوجية مع العشرة

ومقابله هو الاخص واما الاخص من وجه والاعم من وجه فهما اللذان يجتمعان في صورة وينفرد كل منهما عن الاخر في صورة كالحيوان والابيض الحال الاول ان يكون احدهما قطعيا والاخر ظنيا فحينئذ يرجح القطعي ويعمل به سواء كانا عامين او خاصين او كان المقطوع به خاصا والمظنون عاما فان كان العكس قدم الظني كما سياتي في القسم الذي بعده الحال الثاني ان يكون احدهما اخص من الاخر مطلقا فحينئذ يرجح الخاص على العام ويعمل به جمعا بين الدليلين سواء علم تاخره عن العام ام لا على خلاف فيه مذكور في موضعه ولا فرق في ذلك بين ان يكون الخاص مظنونا والعام مقطوعا به ام لا كما قاله في المحصول لان تخصيص المعلوم بالمظنون جائز على الصحيح وهذه الصورة لا توخذ من كلام المصنف في هذه المسئلة لان كلامه هنا وان اقتضى ادخالها وكلامه في القسم الذي قبله يقتضي اخراجها لكنها توخذ من كلامه في التخصيص ولعل المصنف انما اهملها لذلك نعم ان علمنا بالعام المقطوع به ثم ورد الخاص بعد ذلك فلا ناخذ به اذا كان مظنونا لان الاخذ به والحالة هذه نسخ لا تخصيص كما سبق غير مرة ونسخ المقطوع بالمظنون لا يجوز الحال الثالث ان يكون العموم والخصوص بينهما من وجه دون وجه فحينئذ يطلب الترجيح بينهما من جهة اخرى ليعمل بالراجح لا بالراجح لان الخصوص يقتضي الرجحان كما تقدم وقد ثبت هاهنا لكل واحد منهما خصوص من وجه بالنسبة الى الاخر فيكون لكل منهما رجحان على الاخر ومثاله قوله عليه السلام من نام عن صلاة او نسيها فليصلها اذا ذكرها فان بينه وبين نهيه عليه السلام عن الصلوات في الاوقات المكروهة عموما وخصوصا من وجه لان الخبر الاول عام في الاوقات خاص ببعض الصلوات وهي القضاء والثاني عام في الصلاة مخصوص ببعض الاوقات وهو وقت الكراهة فيصار الى الترجيح كما قلناه ولا فرق في ذلك بين ان يكونا قطعيين او ظنيين لكن في الظنيين يمكن الترجيح بقوة الاسناد وبالحكم ككون احدهما للحظر مثلا على ما سياتي واما في القطعيين فلا يمكن الترجيح بقوة الاسناد كما نبه عليه في المحصول بل يرجح بالحكم كالتحريم مثلا لان الحكم بذلك يعني بالتقدم بهذا الوجه طريقه الاجتهاد وليس في ترجيح احدهما على الاخر بالاجتهاد اطراح للاخر بخلاف ما اذا تعارضا من كل وجه ومراده بالمعارض من كل وجه ما اذا علمنا انهما تقارنا فانه لا يجوز ان يرجح احدهما على الاخر اصلا كما تقدم ذكره وحيث قلنا بالترجيح فلم يترجح احدهما على الاخر فالحكم التخيير كما قاله في المحصول وقد جزم المصنف ايضا بذلك في الاقسام السابقة واستفدنا من كلامه هنا ان الصحيح عنده في تعادل الامارتين انما هو التخيير فانه لم يصحح هناك شيئا قال

مسئلة قد يرجح بكثرة الادلة لان الظنين اقوى قيل يقدم الخبر على الاقيسة قلنا ان اتحد اصلها فمختلفة والا فممنوع اقول مذهب الشافعي كما قاله الامام وغيره انه يجوز الترجيح بكثرة الادلة لان كل واحد

خاص

من الدليلين يفيد ظنا والا لم يكن دليلا والظن الحاصل من احدهما غير الظن الحاصل من الاخر لاستحالة اجتماع المؤثرين على اثر واحد ولا شك ان الظنين اقوى من الظن الواحد والعمل بالاقوى واجب لكونه اقرب الى القطع واستدل المخالفون بانه لو جاز الترجيح بكثرة الادلة لكانت الاقيسة المعارضة لخبر مقدمة عليه وليس كذلك بل يقدم الخبر عليها قطعا واجاب المصنف بان تلك الاقيسة ان اتحد اصلها اي المقيس عليه فيها كانت تلك الاقيسة كلها في الحقيقة قياسا واحدا لا اقيسة متعددة لانها لا تتغاير حينئذ الا بتعليل حكم الاصل في كل قياس منها بعلة اخرى وتعليل الحكم الواحد بعلتين مختلفتين ممنوع على ما مر واذا كان ممنوعا كان الحق من تلك الاقيسة انما هو قياس واحد فاذا قدمنا الخبر عليها لم نقدمه الا على دليل واحد وان لم يكن اصلها متحدا بل متعددا فلا نسلم ان الخبر الواحد مقدم عليها بل تقدم الاقيسة عليه قال

الباب الثالث في ترجيح الاخبار وهو على وجوه الاول بحال الراوي فيرجح بكثرة الرواة وقلة الوسائط وفقه الراوي وعلمه بالعربية وافضليته وحسن اعتقاده وكونه صاحب الواقعة وجليس المحدثين ومختبرا ثم معدلا بالعمل على روايته وبكثرة المزكين وبحثهم وعلمهم وحفظه وزيادة ضبطه ولو لالفاظه عليه السلام ودوام عقله وشهرته وشهرة نسبه وعدم التباس اسمه وتاخر اسلامه اقول لما فرغ المصنف من الاحكام الكلية للتراجيح شرع في ذكر الاسباب المرجحة فعقد لها بابين بابا في ترجيح الاجتهاد وبابا في ترجيح الاقيسة فاما الاخبار فيرجح بعضها على بعض بسبعة اوجه الوجه الاول ما يتعلق بحال الراوي وهو عشرون حالا الحال الاول كثرة الرواة فيرجح بها عند الامام والآمدي واتباعهما لان الغلط والكذب ابعد من احتمالهما على الاقل فيكون الظن الحاصل من الخبر الذي رواته اكثر من الخبر الاخر والعمل بالاقوى واجب وقال الكرخي لا اثر للكثرة في الرواية كما لا اثر لها في الشهادة الثاني قلة الوسائط وهو علو الاسناد فاذا كان احد الخبرين المتعارضين اقل وسائط كان مقدما على الاخر لان احتمال الغلط والكذب فيه اقل الثالث فقه الراوي فالخبر الذي يكون راويه فقيها مقدم على ما ليس كذلك مطلقا خلافا لمن خص ذلك بالخبرين المرويين بالمعنى قاله في المحصول والحق الاول لان الفقيه يميز بين ما يجوز وما لا يجوز فاذا حضر المجلس وسمع ما لا يجوز ان يحمل على ظاهره بحث عنه وسال عن مقدماته وسبب نزوله فيطلع على ما يزول به الاشكال بخلاف العامي الرابع علم الراوي بالعربية فالخبر الذي يكون راويه عالما بالعربية راجح على خلافه لما ذكرناه في الفقه الخامس الافضلية

احتمالهما

فا

اي في تعريفه او في الفقه كما قاله الامام فالخبر الذي يكون راويه عالما بالعربيه افقه او اعلم مقدما
على الاخر لان الوثوق بقول الاعلم اتم السادس حسن اعتقاد الراوي والخبر الذي يكون راويه
سنيا مقدم على ما رواه المعتزلي والرافضي وغيرهما من المبتدعة السابع كون الراوي صاحب
الواقعه لانه اعرف بالقضيه كترجيح الصحابه خبر عايشه في التقا الختانين على خبر ابن عباس
وهو انما الما من الما ومنه ايضا كما قاله في المحصول ترجيح الشافعي خبر ابي رافع في تزويج ميمونه حلالا
على خبر ابن عباس في تزويجها محرما لكون ابي رافع هو السفير في ذلك الثامن كون الراوي جليس
المحدثين لانه اعرف بطريق الروايه وشرايطها وكذلك لو كان جليس غير المحدثين من العلما كما قاله
الامام وغيره بل لو اشترك الراويان في اصل المجالسه ولكن كان احدهما اكثر فانه يقدم كما قاله في
المحصول ايضا ولم يتعرض للمسله الا في ذلك والاقتصار على مجالسه المحدثين ذكره ايضا صاحب
التحصيل التاسع كون الراوي مختبرا اي العدل الذي عرفت عدالته بالممارسه والاختبار
راجح على خبر الذي عرفت عدالته بالتزكيه او بالعمل على روايته او بان يروي عنه من شرطه انه لا
يروي الا عن عدل فانه قد سبق في باب الاخبار ان التعديل يحصل بهذه الطرق كلها العاشر
كون الراوي معدلا بالعمل على روايته اي ثبتت عدالته بعمل من روي عنه بما رواه عنه فالخبر
الذي يكون راويه معدلا بغيره وانما عبر المصنف بقوله ثم معدلا لانه لا يعلم ان التعديل بالاختبار
مقدم على هذا الطريق فتلخص ان اعلى المراتب هو التعديل بالاختبار ثم التعديل بالعمل ثم التعديل
بغير ذلك ولم يبين المصنف ذلك الغير الذي يقدم عليه التعديل بالعمل فان اراد به اللفظ
بالتزكيه فقد جزم الامدي وابن الحاجب وغيرهما بعكسه فقالوا ان التعديل الصريح بصريح القول
راجح على التعديل بالعمل بالروايه او الحكم على الشهادة لان التعديل بالقول لا احتمال فيه بخلاف
الحكم او العمل فانه يحتمل استنادهما الى شي اخر موافق للشهادة او الروايه وان اراد به الروايه عنه
وهو الذي صرح به صاحب الحاصل فالروايه لا تكون تعديلا الا اذا اشترط ان لا يروي الا عن
العدول ومع التصريح بهذا الشرط لا تتقاعد الروايه عن التعديل باللفظ وحينئذ فيأتي فيه
ما تقدم بل هو اولى منه ولم يذكر الامام هاتين المسلتين بل ذكر ان الاختبار مقدم كما ذكره المصنف
ثم ذكر ان المزكي اذا زكى الراوي فان عمل بخبره كانت روايته راجحة على ما اذا زكاه وروى خبره
وهذا غير ما ذكره المصنف الا ان يحمل الثاني في كلامه اعني كلام المصنف بمعنى المصاحبه فيكون
تقدير قوله ثم معدلا بالعمل اي بمزكي مع العمل وحينئذ لا يخالف كلام احد ممن تقدم وليس في

كلام

كلام الامام واتباعه تعرض الى التعديل بالحكم مع التعديل بالعمل وقد قال الامدي ان الحكم اولى لان
الاحتياط فيه اكثر الحادي عشر ذكره المزكين للراوي وهو واضح الثاني عشر كثره
بحث المزكين عن احوال الناس واليه اشار بقوله وبحثهم بتقديره وكثره بحثهم ولذلك زيادة
عدالتهم والوثوق بهم كما قاله ابن الحاجب الثالث عشر ذكره علم المزكين يعني بالعلوم الشرعيه
على مقتضاه كلام المحصول لكون الثقه باقوالهم اكثر لا باحوال الراوي كما قاله الشارحون فانه قد
تقدم ما يدل عليه الرابع عشر حفظ الراوي وهذا الكلام يحتمل امرين صرح باعتبارهما
في المحصول احدهما قد حفظ الحديث واعتمد الاخر على المكتوب فالحافظ اولى لانه ابعد عن
الشبهه قال وفيه احتمال الثاني ان يكون اكثر حفظا اي اقل نسيانا فان روايته راجحه على من
كان نسيانه اكثر فان حملنا كلام المصنف على الثاني فيكون معطوفا على لفظ الكثره من قوله وبكثره
المزكين وتقديره وبكثره حفظه الخامس عشر زيادة ضبط الراوي والضبط هو شدة
الاعتنا بالحديث والاهتمام بامره فاذا كان احدهما اشد اعتنا به واهتماما ترجح خبره ولو كان
كذلك يعني زيادة الضبط لالفاظ الرسول عليه السلام بان يكون اكثر حرصا على مراعاة كلماته وحروفه
قال في المحصول فلو كان احدهما اكثر ضبطا لكنه اكثر نسيانا وكان الاخر بالعكس ولم يكن قلة الضبط
وكثرة النسيان بحيث يمتنع من قبول خبره فالاقرب التعارض وهذا الذي قاله يرد على المفسر الضبط
بما قلناه لا بعدم النسيان كما قاله الشارحون السادس عشر دوام عقل الراوي ويرجح الخبر
الذي يكون راويه سليم العقل دايما على الخبر الذي يختلط عقل راويه في بعض الاوقات هكذا
اطلقه المصنف تبعا للحاصل والتحصيل وشرط في المحصول مع ذلك ان لا يعلم انه رواه في حال
سلامة عقله ام في اختلاطه السابع عشر شهرة الراوي لان الشهرة بالمنصب ونحوه
مانعة من الكذب ومانعة ايضا من التدليس عليه الثامن عشر شهرة نسبه التاسع
عشر عدم التباس اسمه فان التبس اسمه باسم غيره اي من الضعفا وصعب التمييز كما
قاله في المحصول كانت رواية غيره راجحة على روايته قال وكذلك صاحب الاسمين
مرجوح بالنسبة الى الاسم الواحد وهذا ايضا قد يدخل في كلام المصنف وسبب مرجوحيته
ان صاحب الاسمين يكثر اشتباهه بغيره ممن ليس بعدل بان يكون هناك غير عدل يسمى احد
اسميه فاذا روي عنه راو ظن سامعه انه يروي عن العدل فاذا كان احتماله واحدا قل
احتمال اللبس العشرون تاخر اسلام الراوي فالخبر الذي يكون راويه متاخر الاسلام

عن زاوي الخبر الاخر راجح لان تاخر الاسلام دليل على تاخر روايته هكذا ذكره صاحب الحاصل
وابن الحاجب حكما وتعليلا فتبعه المصنف وجزم الامدي بعكسه لقوة اصالة المتقدم في
الاسلام ومعرفته واما الامام فانه ذكرا ايضا كما قاله المصنف لكن شرط فيه ان يعلم ان سماعه
وقع بعد اسلامه ثم قال والاولى ان يفصل فيقال المتقدم اذا كان موجودا في زمان المتاخر لم يمتنع
ان يكون روايته متاخرة عن رواية المتاخر فاذا علمنا ان المتقدم مات قبل اسلام المتاخر او
علمنا ان روايات المتقدم اكثرها متقدم على رواية المتاخر فهاهنا نحكم بالرجحان لان النادر ملحق
بالغالب قال الثاني الترجيح بوقت الرواية فيترجح الراوي في البلوغ على الراوي في الصبا
وفي البلوغ والمتحمل وقت البلوغ على المتحمل في الصبا وفيه ايضا اقول الوجه الثاني الترجيح
بوقت الرواية وقد ذكر المصنف لذلك امرين اشار اليهما بقوله فيترجح الراوي في البلوغ الى
اخره لكن الثاني منهما انما هو ترجيح بوقت التحمل لا بوقت الرواية كما ستاتي والوجهان المذكوران
يمكن تقديرهما على وجهين التقدير الاول ان يكون المراد ان الراوي لحديث في زمان البلوغ فقط
راجح على من روى ذلك الحديث مرتين مرة في بلوغه ومرة في صباه لان الراوي في هاتين الحالتين
يكون متحملا في وقت الصبا بالضرورة ولا شك ان الاعتماد على ضبط البالغ اكثر قوله والمتحمل
يعني ان المتحمل لحديث في زمان بلوغه راجح الرواية ايضا على من تحمله مرتين مرة في صباه ومرة في بلوغه
لجواز ان يكون روايته بواسطة تحمله الواقعة في حال الصبى دون الواقع في حال البلوغ والى الوصف
اشار بقوله وفيه ايضا اي في البلوغ مضموما الى ما ذكرناه وهو الصبى التقدير الثاني ان يكون
المراد ان يكون الخبر الذي يكون راويه لا يروي الاحاديث الا في وقت بلوغه راجح على خبر الذي
لم يروها الا في صباه وبعضها في بلوغه لاحتمال ان يكون هذا الخبر من مروياته في حالة الصغر ولم يعلم
سامعه بذلك وكذلك القول في المتحمل فيرجح الخبر الذي لم يتحمل راويه الاحاديث الا في
زمان بلوغه على من لم يتحمل الا في زمان صباه او تحمل بعضها في صباه وبعضها في بلوغه لاحتمال
ان يكون هذا الخبر من الاحاديث المتحملة في حال الصغر وهذا حاصل التقديرين المشار اليهما
فمن الشارحين من قرره بالاول ومنهم من قرره بالثاني وكلام الامام يحتمل كلا منهما فان اراد
المصنف الثاني وهو الاقرب الى كلام الامام فهو صحيح وان اراد الاول فهو بعيد في المعنى ولا يكاد
يوجد التصريح به لاحد وايضا فان ما ذكره في الرواية فهو داخل على هذا التقدير فيما ذكره
في التحمل لان الراوي في البلوغ الذي قدم على الراوي في البلوغ وفي الصبى ان تحمل في البلوغ فقد تقدم
اما

انما هو تقدم لمن تحمل في البلوغ على من تحمل في الصبى لان الرواية في الصبى والبلوغ تستلزم التحمل
في الصبى قطعا وقد ذكره من بعد وان كان قد تحمل في الصبا ولكنه روى في البلوغ فقط فكيف يتقدم
على من شاركه في هذا بعينه وزاد عليه بان يروي مرة اخرى في البلوغ لا جرم ان الامدي وابن
الحاجب وصاحب الحاصل لم يذكروا سوى التحمل وقد وقع لذلك في نسخة بعض الشارحين شرح
ثم استدرك عليه بان هذا ترجيح بوقت التحمل وكلامه في الترجيح بوقت الرواية والنسخ التي وقعت
لهذا الشارح غلط قال الثالث بكيفية الرواية فيرجح المتفق على رفعه والمحكي بسبب
نزوله وباللفظ وما لم ينكره راوي الاصل اقول الوجه الثالث الترجيح بكيفية الرواية
وهو اربعة امور الاول ترجيح الخبر المتفق على رفعه الى النبي صلى الله عليه وسلم على الخبر الذي
اختلف في كونه مرفوعا اليه او موقوفا على الصحابي الثاني المحكي مع سبب نزوله راجح على الخبر الذي
لم يذكر معه ذلك لان ذكر الراوي لسبب النزول يدل على اهتمامه بمعرفة ذلك الحكم وهذا اذا كانا
خاصين فان كانا عامين فالامر بالعكس كما نقله الامام هنا ونص عليه الشافعي كما تقدم نقله عنه في
الكلام على ان خصوص السبب لا يخصص قال ابن الحاجب اللهم الا اذا تعارضا في صاحب السبب
فانه اولى لان ترك الجواب مع الحاجة مما يعضي بأخبار البيان عن وقت الحاجة ثم ان المصنف لو عبر
بالورود عوضا عن النزول لكان صريحا في تناول الاخبار الثالث ترجيح الخبر الذي يحتمل ان
يكون قد روي بالمعنى كما قاله في المحصول لان المحكي باللفظ مجمع على قبوله بخلاف المحكي بالمعنى الرابع
اذا انكر الاصل رواية الفرع عنه فان جزم بالانكار لم تقبل رواية الفرع وان تردد فيه كما سبق
في الاخبار فان قبلناها فيكون الخبر الذي لم ينكره الاصل راجحا عليه وتعبير المصنف بقوله راوي
الاصل هو عبارة الامام ايضا ولكن ليس هنا مدلول مستقيم على الصواب زيادة ال في راوي او
حذفه بالكلية قال الرابع بوقت وروده فيرجح المدنيات والمشعر بعلو شان الرسول عليه
السلام والمتضمن للتخفيف والمطلق على مقيد متقدم التاريخ والمورخ بتاريخ والمورخ بتاريخ مضيف
والمتحمل في الاسلام اقول الوجه الرابع الترجيح بوقت ورود الخبر وهو ستة اقسام ذكرها
الامام ضعفها فافهم ذلك احدها الايات والاخبار المدنيات راجحة على المكيات واعلم ان المصطلح
عليه بين اهل العلم ان المكي هو ما ورد قبل الهجرة سواء كان في مكة او في غيرها والمدني هو ما ورد بعد ها
سواء كان في المدينة او في مكة او في غيرها وهو الاصطلاح هو المراد هنا لانه لو كان غير ذلك لكان
المدني ناسخا للمكي بلا نزاع وقد تقدمت هذه المسئلة في تعارض النصين وايضا فلان تقدم المنسوخ

المحكي مع

على الناسخ ليس من باب الترجيح كما نص عليه الامام في الكلام على الترجيح بالحكم بل المراد ان الخبر الوارد
في المدينه مقدم على الوارد في مكه سوا علمنا انه كان قد ورد في مكه قبل الهجره والوارد منها بعد
الهجره قليل والقليل ملحق بالكثير فيحصل الظن بان هذا الحديث الوارد في مكه انما ورد قبل الهجرة
وحينئذ فيجب تقديم المدني عليه لكونه متاخرا الثاني الخبر المشعر بعلو شان الرسول عليه
الصلاه والسلام راجح على ما لا يكون كذلك لان ظهور امره وعلو شانه كان في اخر عمره فدل على
التاخر هكذا اطلقه المصنف تبعا للحاصل وقال في المحصول الاول ان يفصل فيقال احدهما
على العلو والاخر على الضعف قدم الدال على العلو واما اذا لم يدل الاخر لا على القوه ولا على
الضعف فلا يقدم الاول عليه وقد يجاب عما قاله بانه اذا كان التاخر سببا للرجحان فالدال
على العلو معلوم التاخر او مقطوع به بخلاف ما لو لم يدل على شي وما يقطع برجحانه او يظن راجح
على ما لا يكون كذلك وايضا فانه قد ذكر في السادس من هذا القسم ما يعكس عليه فتامله الثالث
الخبر المتضمن للتخفيف مقدم على المتضمن للتغليظ لانه اظهر تاخرا لان النبي صلى الله عليه وسلم
كان يغلظ في امره زجرا لهم عن العادات الجاهليه ثم مال الى التخفيف هكذا ذكره صاحب الحاصل
فتبعه المصنف واطلاق هذه الدعوى ما سياتي من كون المحرم مقدما على المبيح لا يستقيم وقد
جزم الامدي بتقديم الدال على التشديد قال لان احتمال تاخره اظهر لان الغالب منه عليه السلام انه
ما كان يشدد الا بحسب علو شانه ولهذا اوجب العبادات شيئا فشيئا وحرم المحرمات شيئا فشيئا وتبعه
ابن الحاجب على ذلك واعلم ان الامام ذكر هذا الحكم في حادثه كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يغلظ
فيها زجرا للعرب عن عاداتهم ثم خفف فيها نوع تخفيف ولا يلزم من تقديم المتضمن للتخفيف في هذه
المسئله لقرينه العدول الى التخفيف في نوع ان يقدم المتضمن للتخفيف مطلقا كما ظنه صاحب
الحاصل والمصنف وحينئذ فليس بين الامام والامدي اختلاف وسياتي في الفروع الرابع كلام
اخر متعلق بهذا الرابع الخبر المروي مطلقا اي من غير تاريخ يكون راجحا على الخبر المورخ بتاريخ
متقدم لان المطلق اشبه بالمتاخر وانما قيد بقوله بتاريخ متقدم لان التاريخ لو كان مضيقا
لكان الحكم بخلافه كما سياتي الخامس يرجح الخبر المورخ بتاريخ مضيق اي وارد في اخر عمره
عليه السلام على الخبر المطلق لانه اظهر تاخرا ومثله الامام بانه صلى الله عليه وسلم في مرضه الذي
توفي فيه صلى بالناس قاعدا والناس قيام وهو يقتضي اقتدا القايم بالقاعد وقال صلى الله عليه
وسلم واذا صلى جالسا يعني الامام فصلوا جلوسا اجمعين وهو يقتضي عدم جواز ذلك فرجحنا

ارذلج

الاول

الاول لما قلناه السادس اذا اسلم الراويان في وقت واحد كاسلام خالد وعمرو بن
العاص وعلم ان احدهما تحمل الحديث بعد اسلامه اي في حال كفره كما قاله في المحصول
لانه اظهر تاخرا قال الخامس باللفظ ويرجح الفصيح لا الافصح والخاص وغير المخصص
والحقيقه والاشبه بها والشرعيه ثم العرفيه والمستغني عن الاضمار والدال على المراد من وجهين
وبغير وسط والمومي الى عله الحكم والمذكور معارضه معه والمقرون بالتهديد اقول الوجه
الخامس الترجيح باللفظ وهو امور الاول ان يكون لفظ احد الخبرين فصيحا ولفظ الاخر ركيكا
بعيدا عن الاستعمال فان الفصيح مقدم اجماعا للاتفاق على قبوله قال الامام بخلاف الركيك فان منهم
من رده لان النبي صلى الله عليه وسلم كان افصح العرب فلا يكون ذلك كلاما له ومنهم من قبله وحمله على ان
الراوي رواه بلفظ نفسه واما الافصح فلا يرجح على الفصيح خلافا لبعضهم لان الرجل الفصيح لا يجب ان
يكون كلامه افصح الثاني يرجح الخاص على العام لما تقدم في موضعه الثالث العام الباقي على عمومه
راجح على العام المخصص للاختلاف في حجيته وهذا القسم يستغني عنه بما سياتي من تقديم الحقيقه
على المجاز لان العام المخصص مجاز مطلقا عند المصنف الرابع يرجح اللفظ المستعمل بطريق الحقيقه
على المستعمل بطريق المجاز لان دلاله الحقيقه اظهر وهذا انما اذا لم يكن المجاز غالبا فان غلب ففيه
خلاف سبق في موضعه الخامس اذا تعارض مجازان ولا يمكن العمل باحدهما الا بارتكاب المجاز
وكان مجاز احدهما اشبه بالحقيقه من مجاز الاخر فانه يرجح عليه لقربه وقد مر تفصيل ذلك في المجمل
والمبين السادس الخبر المستعمل على الحقيقه الشرعيه يرجح على المستعمل على الحقيقه العرفيه او اللغويه
لان النبي صلى الله عليه وسلم بعث لبيان الشرعيات فالظاهر من حاله انه يخاطب بها ثم ان المستعمل
على الحقيقه العرفيه يرجح على المستعمل على الحقيقه اللغويه لاشتهار العرفيه وتبادر معناها السابع
يرجح الخبر المستغني عن الاضمار على الخبر المفتقر اليه لان الاضمار على خلاف الاصل وهذا
القسم ايضا داخل في تقديم الحقيقه على المجاز لان الاضمار نوع من المجاز الثامن يرجح الخبر الدال
على المراد من وجهين على الدال عليه من وجه واحد لان الظن الحاصل من الاول اقوى لتعدد جهه
الدلاله التاسع يرجح الخبر الدال على المراد بغير واسطه على الدال عليه بواسطه لان قله الوسايط
تقتضي كثره الظن ومثاله قوله عليه السلام الايم احق بنفسها من وليها مع قوله ايما امراه نكحت
نفسها بغير اذن وليها فنكاحها باطل فان الاول يدل على صحه نكاحها نفسها باذن وليها كما
يقوله ابو حنيفه والثاني يدل على بطلانه كما يقوله الشافعي لكن بواسطه وذلك لانه يدل

على البطلان عند عدم الاذن واذا ابطل ذلك بطل ايضا مع الاذن للاتفاق بين الامامين على عدم الفصل
العاشر يرجح الخبر المومي الى علة الحكم على الخبر الذي لا يكون كذلك لان الشارع الى الحكم المعلل اسرع
الحادي عشر الخبر الذي ذكر فيه معارضه كقوله عليه السلام كنت نهيتكم عن زيارة القبور فزوروها
يرجح على ما ليس كذلك لان ترجيحه انما يكون باعتقاد تاخره على الخبر الدال على النهي وتاخره عنه يقتضي
النسخ مرة واحدة بخلاف ترجيح الدال على النهي فانه يقتضي النسخ مرتين لانه من اعتقاد وروده بعد
وحينئذ يكون ناسخا للاباحة المتقدمة والاباحة التي قبله ناسخة للنهي المخبر عنه وهو المشار اليه بقوله
كنت نهيتكم عن زيارة القبور وهذا التقدير صحيح واضح خلافا لما توهمه بعض شارحي المحصول الثاني
عشر الخبر المقرون بالتهديد كقوله عليه السلام من صام يوم الشك فقد عصى ابا القاسم راجح على
ما ليس كذلك لان اقترانه بالتهديد يدل على تاكد الحكم الذي تضمنه وكذلك لو كان التهديد في احدهما
اكثر كما قاله في المحصول واهمله المصنف تبعا للحاصل قال السادس بالحكم يرجح المبقي لحكم
الاصل لانه لو لم يتاخر عن الناقل لم يفد والمحرم على المبيح لقوله عليه السلام ما اجتمع الحلال والحرام
الا وغلب الحرام الحلال وللاحتياط ويعادل الموجب ونافي الطلاق والعتاق لان الاصل عدم
القيد ونافي الحد لانه ضرر ولقوله عليه السلام ادرءوا الحدود بالشبهات اقول الوجه
السادس الترجيح بالحكم وهو بامور الاول يرجح الخبر المبقي لحكم الاصل اي المقرر لمقتضى البراءة
الاصلية على الخبر الناقل كذلك الحكم اي الرافع كقوله عليه السلام من مس ذكره فليتوضا مع قوله
انما هو الا بضعة منك لان المبقي متاخر عن الناقل اذ لو لم يتاخر عنه لم يكن فائدة لانه حينئذ يكون واردا
حيث لا يحتاج اليه لانا في ذلك الوقت نعرف الحكم بدليل اخر وهو البراءة الاصلية والاستصحاب
واذا كان متاخرا عن الناقل كان ارجح منه وهذا الذي اختاره المصنف ذكره الامام وقال انه الحق
ونقل عن الجمهور انهم رجحوا الناقل لان الناقل يستفاد منه ما لا يعلم من غيره بخلاف المبقي ولان
الاخذ بالمبقي يستدعي تاخر وروده عن الناقل وفي ذلك تكثير للنسخ لان الناقل حينئذ مزيل لحكم
العقل ثم المبقي مزيل لحكم الناقل فيلزم النسخ مرتين واما قدرنا تاخر الناقل واخذنا به فيقل
النسخ لان المبقي حينئذ يكون واردا اولا لتاكيد حكم العقل ثم يرد الناقل بعده لازالة حكمه فيلزم
النسخ مرة واحدة والجواب عن الاول ما قلناه في الدليل السابق وهو عدم الفائدة
وعن الثاني ان رفع حكم الاصل ليس بنسخ لما تقدم في حد النسخ فلا يلزم من تقديم المبقي تكثير النسخ
وايضا فلو اعتقدنا تاخر الناقل لكان ناسخا لحكم ثبت بدليلين وهما البراءة الاصلية والخبر

المؤكد

المؤكد لها بخلاف ما قلناه فانه لا يكون للمنسوخ الا دليلا واحدا الثاني الخبر الدال على التحريم
راجح على الخبر الدال على الاباحة كما جزم به المصنف واختاره ابن الحاجب وكذلك الامدي ونقله
عن اصحابنا وعن الاكثرين وقيل يترجح الاباحة لاعتضادها بالاصل حكاه ابن الحاجب وهل يستويان
واختاره الغزالي ولم يرجح الامام شيئا والمراد بالاباحة هنا جواز الفعل والترك ليدخل فيه المكروه
والمندوب والمباح المصطلح عليه لان التحريم مرجح على الكل كما ذكره ابن الحاجب ولان الدليل المذكور
في الكتاب يقتضيان ذلك ايضا احتج القائلون بالتحريم بامرين احدهما قوله عليه السلام ما اجتمع
الحرام والحلال الا وغلب الحرام الحلال الثاني ان الاحتياط يقتضي الاخذ بالتحريم لان ذلك الفعل
ان كان حراما ففي ارتكابه ضرر وان كان مباحا فلا ضرر في تركه قوله ويعادل الموجب يعني
ان الخبر المحرم يعادل الخبر الموجب فاذا وردا فلان احدهما يقتضي تحريم شيء والاخر يقتضي
اباحته تعادلا لانهما يتساويان حتى لا يعمل باحدهما الا بمرجح لان الخبر المحرم يتضمن استحقاق
العقاب على الفعل والخبر الموجب يتضمن استحقاق العقاب على الترك فيتساويان اي واذا تساويا
فيقدم الموجب على المبيح لان المحرم مقدم على المبيح كما تقدم والمساوي للمقدم مقدم والحكم بالتساوي
هو راي الامام واتباعه وجزم الامدي بترجيح المحرم لان اعتناء الشرع بدفع المفاسد اكثر من
اعتنائه بجلب المصالح وذكر ابن الحاجب نحوه ايضا الثالث يرجح الخبر المثبت للطلاق والعتق
على الخبر النافي له خلافا لبعضهم لان الاصل عدم القيد والخبر الدال على ثبوت الطلاق او العتاق
دال على زوال قيد النكاح او ملك اليمين فيكون موافقا له قال ويمكن ان يقال بل النافي اولى
لانه على وفق الدليل المقتضي لصحة النكاح واثبات ملك اليمين والدليل المقتضي لصحتهما راجح
على النافي لهما وذكر ابن الحاجب نحو ذلك ايضا ولم يرجح الامام شيئا بل نقل ترجيح المثبت عن الكرخي
فقط ونقل عن قوم اخرين انهما يستويان الرابع يرجح الخبر النافي للحد على الخبر الموجب له خلافا
لبعضهم والدليل عليه امران احدهما ان الحد ضرر والضرر منفي عن الاسلام لقوله عليه السلام
لا ضرر ولا ضرار في الاسلام الثاني قوله عليه السلام ادرءوا الحدود بالشبهات فاذا ورد
الخبر في نفي الحد ان لم يوجب الجزم بذلك فلا اقل من حصول الشبهة والشبهة تدفع الحد
المحدث وهذا الذي جزم به المصنف جزم به ايضا الامدي وابن الحاجب ولم يرجح الامام
شيئا بل نقل المذكور هنا عن بعض الفقهاء فقط ثم قال وانكره المتكلمون ثم كلامه في هذا القسم
وفي الذي قبله يميل الى ما اختاره المصنف لانه استدل له وكذلك فعل اتباعه كصاحب

الحاصل قال السابع بعمل اكثر السلف اقول الوجه السابع الترجيح بالامر
الخارجي كما قاله الامام فيرجح احد الخبرين على الاخر بعمل اكثر السلف خلافا لبعضهم لان الاكثر يوفق
للصواب ما لا يوفق له الاقل بل نقل الترجيح بذلك عن عيسى بن ابان فقط ثم نقل عن اخرين انه لا يفيد
ترجيحا لكونه ليس بحجة وذكر صاحب الحاصل نحوه ايضا والتعبير باكثر السلف عبر به الامام
ايضا وهو يقتضي ان ما دون ذلك لا يحصل به الترجيح وهو مخالف لما جزم به الامدي واقتضاه
كلام ابن الحاجب وهو ان عمل الصحابة اما الصحابة فان قول بعضهم كاف في الرجحان كما جزم به
الامام في امور اخرى يحصل بها الترجيح ذكره الامام واهملها المصنف الاول ان يكون
طريق احد الروايتين نقل فيها اللبس كما اذا اخبر انه شاهد زيدا بالبصرة قبل الظهر فانه
يرجح على من اخبر انه شاهده ببغداد وقت العصر الثاني ان يذكر المزكي سبب العدالة الثالث
ان يحكم احدهما ويقول الاخر كذا قال وفيما قاله نظر الرابع يرجح الحديث القولي على الفعلي لان القول
ادل وهذا قد سبق من كلام المصنف الخامس يرجح المسند على المرسل ان قلنا بقوله
وقال عيسى بن ابان يقدم المرسل وقال القاضي عبد الجبار يستويان السادس يرجح قوم
بالحرية والذكورة قياسا على الشهادة قال وفيه احتمال السابع يرجح اللفظ المتفق على
وضعه لمسماه على اللفظ المختلف فيه الثامن ان يكون احدهما قد نص على الحكم مع تشبيهه
بمحل اخر والاخر ليس كذلك فانه يقدم الاول في المشبه والمشبه به جميعا لان تشبيه محل
بمحل فيه اشارة الى وجود علة جامعة مثال قول الحنفية في قوله عليه السلام ايما اهاب دبغ فقد
طهر كالخمر تخلل فتحل ان هذا راجح في المشبه على قوله عليه السلام في الخمر اريقها التاسع
التاكيد كالتكرار في قوله عليه السلام فنكاحها باطل فنكاحها باطل فنكاحها باطل في مرجحات
اخرى ذكرها ابن الحاجب تبعا للامدي فيرجح بتفسير الراوي قولا وفعلا وبتقويه عند السماع
وبقراءة الشيخ وبعمل اهل المدينة والخلفاء الاربعة ويرجح الاخف على الاثقل وجزم الامدي في
منتهى السول بعكسه ولم يرجح في الاحكام شيئا ويرجح الامر على النهي ودلالة الاقتضاء على
المفهوم وعلى الايماء ومفهوم الموافقة على مفهوم المخالفة لانه متفق عليه وقيل بالعكس لان
فائدة مفهوم الموافقة هو التاكيد وفائدة مفهوم المخالفة هو التاسيس والتاسيس
خير ولم يرجح الامدي في الاحكام شيئا ثم جزم في منتهى السول بما صححه ابن الحاجب ويرجح تخصيص
العام على تاويل الخاص لكثرة الاول والعموم المستفاد من قبيل الشرط والجزاء على العموم من

وقيل

فصل ح عن قوله عليه الصلاة والسلام لا يتشعوا مرامى الخمر ولا عصير و لا يقيم ... ح

من قبيل النكرة المنفية او غيرها لان الشرط كالعلة والحكم المعلل اولى والخطاب التكليفي على
الخطاب الوضعي لاشتمال التكليفي على زيادة الثواب واذا ورد الخطاب على سبيل الاخبار
كقوله تعالى والذين يظهرون من نسائهم او في معرض الشرط كقوله تعالى ومن دخله كان
امنا وورد الخطاب الاخر شفاها كقوله تعالى يا ايها الذين امنوا فالخطاب الشفاهي
اولى من المطلق في حق من ورد الخطاب عليه والاخر اولى في حق الغائبين لانه انما يعمهم
بدليل منفصل واذا كان احد الخبرين امس في الحاجة من الاخر بان يكون قصد به الحكم المختلف
فيه فهو اولى من الذي لم يقصد به كقوله تعالى وان تجمعوا بين الاختين فانه قد ورد لبيان
تحريم الجمع بين الاختين فهو اولى من قوله او ما ملكت ايمانكم فانه لم يقصد به ذلك ويرجح
الخبر المسند على الخبر المعزو الى كتاب معروف على الخبر المشهور وعمل البخاري ومسلم
على غيره وقد ذكر ابن الحاجب وغيره مرجحات اخرى سبقت في كلام المصنف في مواضعها
قال الباب الرابع في ترجيح الاقيسة وهو وجوه
الاول بحسب العلة فيرجح المظنة ثم الحكمة ثم الوصف العدمي ثم الحكم الشرعي والبسيط
والوجودي للوجودي ثم العدمي للعدمي اقول لما فرغ المصنف من تراجيح الاخبار
شرع في تراجيح بعض الاقيسة على بعض وهو على خمسة اوجه الاول الترجيح بحسب العلة
وهو بامور الاول يرجح القياس المعلل بالوصف الحقيقي الذي هو مظنة للحكمة كالسفر مثلا
على القياس المعلل بنفس الحكمة كالمشقة ونحوها لان التعليل بالمظنة مجمع عليه بخلاف التعليل
بالحكمة كما سبق في موضعه الثاني يرجح التعليل بالحكمة على التعليل بالوصف العدمي قال
الامام لان العلم بالعدم لا يدعو الى شرع الحكم الا اذا حصل العلم باشتمال ذلك العدم
على نوع مصلحة فيكون الداعي الى شرع الحكم في الحقيقة هو المصلحة لا العدم وحينئذ
فيكون التعليل بالمصلحة اولى قال وهذا المعنى وان كان يقتضي ترجيح الحكمة على الوصف
الحقيقي لكن عارضه كون الحقيقي اضبط فلذلك قدم عليه وقد علم من هذا رجحان التعليل
بالحكمة على التعليل بالاوصاف الاضافية والاوصاف التقديرية لكونها عدمية ايضا
وفي بعض النسخ زيادة الاضافي بين الحكمة والعدمي فقال ثم الحكمة ثم الوصف الاضافي ثم
العدمي وهذه النسخة مخالفة لاكثر النسخ التي اعتمد عليها الشارحون ومخالفة لما في
المحصول فان المذكور فيه ما ذكرناه اولا الثالث يرجح التعليل بالعدم على التعليل

الليل والعشر
اخره ٢٩٠

الحكم الشرعي هكذا جزم به المصنف وحكى في المحصول فيه احتمالين من غير ترجيح فقال يحتمل ان يقال التعليل بالحكم الشرعي اولى لانه اشبه بالوجود وان يقال العكس لان العدم اشبه بالامور الحقيقية التي من حيث ان اتصاف الشيء به لا يحتاج الى الشرع بخلاف الحكم الشرعي وتبعه صاحب الحاصل على ذلك نعم رجح صاحب التحصيل العدمي كما رجحه المصنف ومقتضى اطلاق المصنف ان التعليل بالوصف التقديري اولى من الحكم الشرعي لكون التقديري من العدميات ايضا لكن المجزوم به في المحصول انما هو العكس لان التعليل بالحكم الشرعي تعليل بامر محقق فهو واقع على وفق الاصول قوله والبسيط يعني ان التعليل بالوصف البسيط راجح على التعليل بالوصف المركب لان البسيط متفق عليه ولان الاجتهاد فيه اقل فيبعد عن الخطا بخلاف المركب وحكى القاضي عبد الوهاب في الملخص قولا ان العلة الكثيرة الاوصاف اولى قال وعندي انهما سيان كذا حكاه القرافي وهذا الثالث هو مقتضى كلام امام الحرمين في البرهان وهذا القسم ليس بينه وبين ما قبله من الاقسام ترتيب لكونه نوعا اخر من التقسيم ولذلك اتى المصنف فيه بالواو ومثله ايضا القسم الذي يليه قوله والوجودي الى اخره اعلم ان الوصف والحكم قد يكونان وجوديين وقد يكونان عدميين وقد يكون الحكم وجوديا والوصف عدميا وقد يكون بالعكس فتعليل الحكم الوجودي بالوصف الوجودي ارجح من الاقسام الثلثة لان العلية والمعلولية وصفان ثبوتيان فحملهما على المعدوم لا يمكن الا بتقدير المعدوم موجودا ثم يلي هذا القسم في الاولوية تعليل العدمي بالعدمي وحينئذ فيكون ارجح من تعليل الحكم الوجودي بالعلة العدمية ومن العكس للمشابهة هذا حاصل كلام المصنف وبه صرح في المحصول حكما وتعليلا فقوله والوجودي للوجودي اي ويرجح الوصف الوجودي لتعليل الحكم الوجودي على الاقسام الثلثة وقوله ثم العدمي للعدمي اي يرجح على القسمين الباقيين وتوقف الامام في الترجيح بين تعليل الحكم العدمي بالعلة الوجودية وعكسه وتابعه عليه صاحب التحصيل فلذلك سكت عنه المصنف لكن جزم صاحب الحاصل بان تعليل العدمي بالوجودي اولى من عكسه وقد وقع في بعض نسخ الكتاب هنا تغيير من النساخ اعلم ان قول الامام ان العلية والمعلولية ثبوتيان ممنوع فانهما عدميان كما صرح هو به في غير موضع لكونهما من النسب والاضافات قال الثاني بحسب دليل العلية فيرجح الثابت بالنص القاطع ثم الظاهر كاللام ثم ان والباء ثم المناسبة الضرورية الدينية ثم الدنيوية ثم التي في حيز الحاجة ثم الاقرب اعتبارا فالاقرب ثم الدوران في محل ثم في محلين ثم السبر ثم الشبه ثم الايماء الطرد اقول

الوجه

الوجه الثاني الترجيح بحسب الدليل الذي يدل على علية الوصف بحكم الاصل كالنص والمناسبة والدوران والسبر والشبه والايماء والطرد وغيرها وهو على اقسام الاول يرجح القياس الذي ثبتت علية وصفه بالنص القاطع على الذي ثبتت عليته بالنص الظاهر لان القاطع لا يحتمل عدم العلية بخلاف الظاهر كما تقدم بسطه في اوائل القياس والاجماع في ذلك ملحق بالنص القاطع وقد اهمله المصنف لكن هل يقدم على الاجماع ام لا فيه كلام ياتي في الترجيح بدليل الحكم الثاني يرجح القياس الذي ثبتت علية وصفه بالقاطع ظاهرة على ما ثبتت بغيره كالمناسبة ونحوها لكونه منصوصا عليه من الشارع واما الالفاظ الظاهرة فتارة بالاجتهاد ثم ان الالفاظ الظاهرة هي اللام وان والباء فاقواها اللام لانها اظهر قال الامام واما الباء وان ففي المقدم منهما احتمال وكلام المصنف يقتضي انهما متساويان وقد تقدم ايضاح ذلك كله ايضا في اوائل القياس الثالث يرجح القياس الذي ثبت علية وصفه بالمناسبة على الدوران وغيره مما يأتي لان المناسبة لا تنفك عن العلية واما الدوران فقد لا يدل عليها كالمضايف ونحوه مما تقدم ذكره ثم ان المناسبة قد تكون من الضروريات الخمس المتقدم ذكرها في القياس وقد تكون من الحاجيات ويعبر عنه بالمصلحيات وقد تكون من التحسينيات ويعبر عنه بالتتمات كما تقدم ايضاحه فيرجح الضروريات ثم الحاجيات ثم التتمات والمكمل لكل قسم ملحق به كما قاله ابن الحاجب فالمكمل للضروري مقدم على الحاجي والمكمل للحاجي مقدم على التحسيني ولهذا وجب في قليل الخمر ما وجب في الكثير المسكر ويرجح الضرورية الدينية على الضرورية الدنيوية لان ثمرة الدينية هي السعادة الابدية التي لا تعادلها شيء ولم يتعرض الامام وصاحب التحصيل الى المرجح من اقسام الضروريات وقد تعرض له الامدي وابن الحاجب وغيرهما فقالوا يرجح مصلحة الدين ثم النفس ثم النسب ثم العقل ثم المال وتعرض صاحب الحاصل الى القسم الاول فقط وهو ترجيح الديني على غيره فلذلك ذكره المصنف دون ما عداه وحكى ابن الحاجب مذهبا ان مصلحة الدين مؤخرة عن الكل لان حقوق الادميين مبنية على المشاحة ولم يذكر ذلك الامدي قولا بل ذكره سؤالا واعلم ان الوصف المناسب قد يناسب نوعه نوع الحكم وقد يناسب نوعه جنس الحكم وقد يكون بالعكس وقد يكون يناسب جنسه جنس الحكم قال الامام فالاول مقدم على الاقسام الباقية والثاني والثالث كالمتعارضين وهما مقدمان على الرابع ويرجح المناسبة الجلية على الخفية وما يعتبر جنسه القريب على ما اعتبر جنسه البعيد والى ذلك كله اشار المصنف بقوله الاقرب اعتبارا

فالأقرب الرابع يرجح القياس الذي ثبت علية وصفه بالدوران على الذي تثبت
عليته بالسبر او غيره من الطرق الباقية لأن العلية المستفادة من الدوران مطردة
منعكسة بخلاف غيره من الطرق ومنهم من قدمه على المناسبة كما قاله الامام لهذا المعنى
ايضا ثم ان الدوران قد يكون في محل واحد وهو ان يحدث حكم في محل لحدوث صفة فيه ويعدم
ذلك الحكم عن ذلك المحل بزوال ذلك الوصف عنه كدوران الحرمة مع الاسكار في ماء العنب
وجودا وعدما وقد يكون في محلين كاستدلال الحنفي على وجوب الزكاة في الحلي بدوران
وجوب الزكاة مع الذهب وجودا في المضروب وعدما في الثياب فالدوران في محل راجح
في العلية من الدوران في محلين لان احتمال الخطا فيه اقل الا ترى انا نقطع في ماء العنب بان
ما عدا السكر من الصفات ليس بعلة والا لزم تخلف المعلول عن علته بخلاف ما ثبت في
محلين فانه لا يفيد القطع بان غير الذهب ليس علة للوجوب لاحتمال ان يكون العلة فيه هو
المجموع المركب من كونه ذهبا وكونه غير معد للاستعمال الخامس يرجح القياس الذي
ثبت علية وصفه بالسبر على الذي ثبتت عليته بالشبه وغيره مما بقي كالايماء والطرد
لان منه ما هو علة اتفاقا في العقليات والشرعيات وهو السبر الحاصر بخلاف البواقي
فان فيها خلافا مشهورا ومنهم من رجحه على المناسبة ايضا واختاره الآمدي وابن
الحاجب لانه يفيد ظن علية الوصف ونفي المعارض له بخلاف المناسبة فانه لا دلالة لها
على نفي المعارض قال في المحصول وهذا اذا كان السبر مظنونا فان كان السبر مقطوعا به فان
العمل به متعين وليس هو من قبيل الترجيح السادس يرجح القياس الذي ثبت علية وصفه
بالايماء بالشبه على الذي ثبت عليته بالايماء لان الشبه يقتضي وصفا مناسبا والايماء ليس
كذلك لان ترتب الحكم يشعر بالعلية سواء كان مناسبا ام لا وبالضرورة ان المناسب اولى الوصف
من غيره وهذا الذي جزم به المصنف من كون الايماء مؤخرا عما قبله ذكره الامام بحثا بعد ان
نقل ان الجمهور اتفقوا على تقديم الايماء على جميع الطرق العقلية حتى المناسبة السابع يرجح
القياس الذي ثبت علية وصفه بالايماء على الذي ثبتت عليته بالطرد لان الطرد غير مناسب
اصلا كما عرف في موضعه واما الايماء فقد يكون مناسبا وما كان مناسبا في بعض الاحوال
راجح على ما لا يكون كذلك الثامن يرجح القياس الذي ثبت علية وصفه بالطرد على ما
بقي من الطرق الدالة على العلية ولم يبين المصنف ذلك والذي بقي منها هو تنقيح المناط وفي

يامره

الوصف

اخره عن الطرد نظر ولم يصرح الامام وابن الحاجب وغيرهما بالترجيح بين الدوران والسبر
والشبه والطرد وانما ذكره صاحب الحاصل على الوجه الذي ذكره المصنف فتابعه عليه لكونه
قد يوجد بعضها من تعليل الامام قال الثالث بحسب دليل الحكم فيرجح النص ثم
الاجماع لانه فرعه الرابع بحسب كيفية الحكم وقد سبق الخامس موافقة الاصول في
العلة والحكم والاطراد في الفروع اقول الوجه الثالث الترجيح بحسب دليل
حكم الاصل فيرجح من القياسين المتعارضين ما ترجح دليل حكم اصله على دليل حكم الاصل
الاخر باحد المرجحات المذكورة في الباب قبله او بغيره من المرجحات لكونه مجمعا عليه او خاصا
او غير ذلك وهذا انما يمكن في الادلة الظنية لما علمت انه لا ترجيح بين القطعيات ولا بين القطعي
والظني ثم ان كانت تلك الادلة الظنية من باب الاحاد امكن ترجيح بعضها على بعض بالمتن والسند
وان كانت متواترة لم يمكن الترجيح الا بالمتن خاصة كما قاله في المحصول وهو ظاهر ثم ذكر المصنف
انه يرجح القياس الذي ثبت حكم اصله بالنص كما كان وسنه على القياس الذي ثبت حكم اصله
بالاجماع ويرجح الاجماع على غيره كالقياس ان جوزنا اثبات حكم الاصل به وتوجيه الثاني ظاهر
ولذلك سكت عنه المصنف واما الاول فتوجيهه ان الاجماع فرع عن النص لان حجيته انما
تثبت بالادلة اللفظية ولا شك ان الاصل مقدم على الفرع وهذا الذي جزم به ابداه الامام
اشكالا فقط فانه نقل عن الاصوليين تقديم الاجماع على النص محتجين بان الادلة اللفظية قابلة
للتخصيص والتاويلات بخلاف الاجماع ثم قال وهو امشكل وعلله بما قلناه من كونه فرعا له
نعم صرح صاحب الحاصل باختياره فتبعه عليه المصنف الوجه الرابع الترجيح بحسب
كيفية الحكم وقد سبق بيانه في ترجيح الاخبار في الوجه السادس منه وحينئذ فيرجح القياس
المحرم على القياس المبيح والمثبت للطلاق والعتاق على النافي لهما والمبقي لحكم الاصل على
الناقل وهذا الاخير قد عكسه في المحصول سهوا منه فانه احاله على ما تقدم والذي تقدم
هو العكس ويستوي القياس الموجب والمحرم كما تقدم ايضا الوجه الخامس الترجيح
بامور اخرى وهي ثلاثة اولها وثانيها من قسم العلة وثالثها من قسم الحكم فكان ينبغي ذكر كل
واحد منها في موضعه الاول موافقة الاصول في العلة وهو ان يشهد لعلة احد القياسين
اصول كثيرة كما قاله الامام لان شهادة كل واحد من تلك الاصول دليل على اعتبار تلك
العلة ولا شك في الترجيح بكثرة الادلة الثاني موافقة الاصول في الحكم لما تقدم في العلة

سبق

قال الامام وشهادة الاصول لذلك قد يراد بها ان يكون جنس ذلك الحكم ثابتا في الاصول وقد
يراد بها دلالة الادلة على ذلك الحكم **الثالث** الاطراد في الفروع فيرجح القياس الذي تكون العلة
فيه مطردة اي مثبتة للحكم في كل الفروع على القياس الذي لا تكون العلة فيه مطردة بل مثبتة
للحكم في بعض الفروع دون بعض لان المطردة مجمع عليها بخلاف المنقوضة ولعله الامام بان
الدال على الحكم في كل الفروع يجري مجرى الادلة الكثيرة ولان العلة تدل على كل واحد منها وتوحد
من هذا الدليل ترجيح العلة التي فروعها اكثر من العلة الاخرى وهو الذي جزم به الامدي
وابن الحاجب وصححه صاحب الحاصل وحكى الامام قولين من غير ترجيح وعلل مقابله بانه لو كان
اعم العلتين اولى من احديهما لكان العمل باعم الخطابين اولى من اخصهما واجاب الامام بجواب
فيه نظر ومن تراجيح العلة ايضا ما قاله في المحصول وهو ان يرد بها الفرع الى ما هو من جنسه
فانها اولى مما يرد بها الفرع الى خلاف جنسه كقياس الحنفية الحلي المباح على التبر فانه اولى
من قياسه على سائر الاموال قال وكذلك العلة المتعدية فانها راجحة على القاصرة عند الاكثرين
وقال في البرهان فيه مذاهب المشهور ترجيح المتعدية وعكسه الاستاذ ابو اسحق وسوى
بينهما القاضي واعلم ان ذكرهم لهذه المسئلة في تراجيح الاقيسة انما وقع استطرادا فان
القاصرة لا قياس فيها **فصل** في مرجحات نص عليها الامدي وابن الحاجب فيرجح احد القياسين
بقيام دليل خاص على تعليل حكمه وجواز القياس عليه لحصول الامن معه من احتمال التعبد والقصور
على الاصل وبوقوع الاتفاق على كونه معللا ويرجح العلة المطردة فقط على المنعكسة فقط
لاشتراط الاطراد في العلل دون الانعكاس ويرجح العلة التي ليس لها مزاحم او كان ولكن رجحانها على
مزاحمها اكثر من الاخرى والعلة المقتضية للنفي على العلة المقتضية للاثبات لان مقتضاها
يتم على تقدير رجحانها وعلى تقدير مساواتها ومقتضي المثبتة لا يتم الا على تقدير رجحانها وما يتم
على تقديرين اكثر وجودا مما يتم على تقدير واحد **قال الكتاب**

السابع في الاجتهاد والافتاء

وفيه بابان الاول **في** الاجتهاد وهو استفراغ الجهد في درك الاحكام الشرعية وفيه
فصلان **اقول** الاجتهاد في اللغة عبارة عن استفراغ الوسع في تحصيل الشيء
ولا يستعمل الا فيما فيه كلفة ومشقة تقول اجتهدت في حمل الصخرة ولا تقول اجتهدت في حمل
النواة وهو ماخوذ من الجهد بفتح الجيم وضمها وهو الطاقة وفي الاصطلاح ما ذكره المصنف

وسبقه اليه صاحب الحاصل **فقوله** استفراغ الجهد جنس **وقوله** في درك الاحكام
خرج به استفراغ الجهد من فعل من الافعال ودركها اعم من ان يكون على سبيل القطع او الظن
وقوله الشرعية خرج به اللغوية والعقلية والحسية ودخل فيه الاصولية والفروعية الا
ان يكون المراد بالاحكام الشرعية ما تقدم في اول الكتاب وهو خطاب الله تعالى المتعلق بافعال
المكلفين بالاقتضاء او التخيير فانه لا مدخل فيه الاجتهاد في المسائل الاصولية **وقال** بعضهم
الاجتهاد اصطلاحا هو استفراغ الوسع في طلب شيء من الاحكام على وجه يحس من النفس العجز
عن المزيد فيه وهذا اعم من تعريف المصنف لانه يدخل فيه الاجتهاد في العلوم اللغوية وغيرها
لكن فيه تكرار فان استفراغ الجهد مغن عن ذكر العجز عن الزيادة وقال ابن الحاجب هو استفراغ
الفقيه الوسع لتحصيل ظن بحكم شرعي وفيه نظر لما سبق من عدم اشتراط الفقه في
المجتهد وقال في المحصول الاجتهاد في عرف الفقهاء هو استفراغ الوسع في النظر فيما لا يلحقه فيه
لوم مع استفراغ الوسع فيه وهذا الحد فاسد لاشتماله على التكرار ولانه يدخل فيه ما ليس باجتهاد
في عرف الفقهاء كالاجتهاد في العلوم اللغوية والعقلية والحسية وفي الامور العرفية وفي الاجتهاد في
قيم المتلفات واروش الجنايات وجهة القبلة وطهارة الاواني والثياب **واعلم** ان تعريفه يعرف
منه تعريف المجتهد والمجتهد فيه فالمجتهد هو المستفرغ وسعه في درك الاحكام الشرعية والمجتهد
فيه كل حكم شرعي ليس فيه دليل قطعي كذا قاله الامدي هنا والامام بعد الكلام على شروط الاجتهاد
قال الفصل الاول **في** المجتهدين وفيه مسائل الاولى **يجوز** له عليه السلام ان يجتهد
لعموم فاعتبروا ووجوب العمل بالراجح ولانه اشق وادل على الفطانة فلا يتركه ومنعه ابو علي
وابنه لقوله تعالى وما ينطق عن الهوى قلنا مامور به فليس بهوى ولانه ينتظر الوحي قلنا ليحصل
الياس عن النص او لانه لو جاز لجاز مخالفته وليس كذلك قلنا هذا لا يقر على خطا فلا تجوز المخالفة
وانه لم يجز اصلا لا بعيد عليه **فرع** لا يخطئ اجتهاده والا وجب اتباعه
اقول اختلفوا في جواز الاجتهاد للنبي صلى الله عليه وسلم فذهب الجمهور الى جوازه ونقله الامام
عن الشافعي واختاره المصنف وهو مقتضى اختيار الامام ايضا لانه استدل له واجاب عن
مقابله وذهب ابو علي الجبائي وابنه ابو ~~علي الجبائي~~ ابو هاشم الى المنع وحكى في المحصول قولا
ثالثا انه يجوز فيما يتعلق بالحروب دون غيرها ورابعا نقله عن اكثر المحققين وهو التوقف
في هذه الثلثة واذا قلنا بالجواز فقال الغزالي قيل وقع وقيل لا وقيل بالوقف والاول وهو
الوقوع اختاره الامدي وابن الحاجب وهو مقتضى اختيار الامام واتباعه فان الادلة التي

ذكرناه فدل عليه ومحل الخلاف على ما قاله القرافي في شرح المحصول في الفتاوى اما الاقضيه
فيجوز الاجتهاد فيها بالاجماع قال الغزالي واذا اجتهد النبي صلى الله عليه وسلم وقاس فرعا على اصل
فيجوز القياس على هذا الفرع لانه صار اصلا بالنص قال وكذلك لو اجمعت الامة عليه ثم استدل
المصنف على الجواز باربعة اوجه الاول ان الله تعالى امر اولي الابصار كافة بالاعتبار فقال تعالى
فاعتبروا يا اولي الابصار وكان صلى الله عليه وسلم اعظم الناس بصيرة واكثرهم خبرة بشرائط
القياس وذلك يقتضي اندراجه في عموم الاية فيكون مامورا بالقياس وحينئذ فاعلا له صيانة
لعصمته عن ترك المامور به الثاني اذا غلب على ظنه صلى الله عليه وسلم ان الحكم في صورة معلل بوصف
ثم علم او ظن حصول ذلك الوصف في صورة اخرى فانه يلزم ان يحصل له الظن بان حكم الله تعالى
في تلك الصورة كحكمه في الصورة الاولى وحينئذ يجب عليه ان يعمل بمقتضاه لان الاصل وهو المقرر
في بداية العقول وجوب العمل بالراجح الثالث ان العمل بالاجتهاد اشق من العمل بالنص لانه يحتاج
الى اتعاب النفس في بذل الوسع فيكون اكثر ثوابا لقوله صلى الله عليه وسلم لعائشة اجرك على قدر
نصبك فلو لم يعمل النبي صلى الله عليه وسلم به مع ان بعض امته قد عمل به لكان يلزم اختصاص بعض
امته بفضيلة لم توجد فيه وهو ممتنع الرابع وهو قريب مما قبله او هو معه دليل واحد ان العمل
بالاجتهاد ادل على الفطانة وجودة القريحة من العمل بالنص قطعا فيكون الفضيلة نوعا من الفضل
فلا يجوز خلو الرسول عليه السلام منه لكونه جامعا لانواع الفضائل ثم ذكر المصنف للمانعين
دليلين احدهما قوله تعالى وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى فانه يدل على ان الاحكام الصادرة
عنه عليه السلام كانت بالوحي والجواب انه لما امر بالاجتهاد وبتبليغ مقتضاه لم يكن ذلك نطقا
بغير الوحي واجاب صاحب الحاصل بان الاجتهاد اذا كان مامورا به لم يكن النطق به هوى
واقتصر عليه وتبعه المصنف على ذلك وهو يشعر بان الخصم قد استدل بصدر الاية وهو باطل
فانه لا يقول بان القول بالاجتهاد قول بالهوى فان الهوى هو القول بمحض غرض النفس بل الذي يناسب
التمسك به انما هو قوله تعالى ان هو الا وحي يوحى على ما قررناه ثم لو سلمنا ان الاجتهاد قول بالهوى
على تقدير تفسير الهوى المذكور في الاية بما تميل اليه النفس وتسكن له فلا نسلم ان يجاب عنه
بانه ليس بهوى بل الجواب المطابق ان نقول هذا الهوى مامور به الدليل الثاني لو جاز
له صلى الله عليه وسلم ان يجتهد في الاحكام الشرعية لكان يمتنع عليه تاخير فصل الخصومات
والمحاكمات الى نزول الوحي لان القضاء على الفور وقد يمكن منه بالاجتهاد لكنه اخر في الظهار

واللعان

واللعان واجاب المصنف بان العمل بالقياس مشروط بفقدان النص ولوجود اصل يقاس
عليه وحينئذ فنقول ربما كان انتظاره الوحي لكي يحصل له الياس عن النص وذلك بان يمضي
مقدار يعرف به ان الله تعالى لا ينزل فيه وحيا او اضطر لانه لم يجد اصلا يقيس عليه وهذا الباب
اخذه المصنف من الحاصل ولم يذكره الامام ولا الامدي قوله فرع الى اخره هذا البحث
مبني على جواز الاجتهاد للرسول عليه السلام فلذلك عبر عنه بالفرع والذي جزم به المصنف
من كونه لا يخطئ اجتهاده قال الامام انه الحق واختار الامدي وابن الحاجب انه يجوز عليه الخطا
بشرط ان لا يقر عليه ونقله الامدي عن اكثر اصحابنا والحنابلة واصحاب الحديث احتج المانعون
بانا مامورون باتباعه صلى الله عليه وسلم فلو جاز عليه الخطا لوجب علينا اتباعه فيه وهذا ضعيف
لان الخصم يمنع ان يقر على الخطا حتى يمضي زمان يمكن اتباعه فيه ويوجب التنبيه عليه فعلى ذلك
فلا يتصور وجوب اتباعه فيه سلمنا لكنه منقوض بوجوب اتباع العامي للمفتي واحتج الامدي
باشياء منها قوله تعالى عفا الله عنك لم اذنت لهم وقوله تعالى في حق اسارى بدر ما كان لنبي ان
يكون له اسرى فان عمر كان قد اشار بقتلهم فلم يفعله النبي صلى الله عليه وسلم وبقوله عليه السلام
انما احكم بالظاهر قال الثانية يجوز للغائبين عن الرسول وفاقا وللحاضرين ايضا
اذ لا يمتنع امرهم به قيل عرضة للخطا قلنا لا نسلم بعد الاذن ولم يثبت وقوعه اقول
اختلفوا في جواز الاجتهاد لامة النبي صلى الله عليه وسلم في زمنه على مذاهب حكاها الامدي احدها
يجوز مطلقا والثاني يمتنع مطلقا والثالث يجوز للغائبين من القضاة والولاة دون الحاضرين
والرابع ان ورد فيه اذن خاص جاز والا فلا والخامس انه لا يشترط الاذن بل يكفي السكوت مع
العلم بوقوعه قال واختلف القائلون بالجواز في وقوع التعبد به فمنهم من قال وقع التعبد به ومنهم
من توقف فيه مطلقا ومنهم من توقف في الحاضر دون الغائب قال والمختار جوازه مطلقا وان
ذلك مما وقع مع حضوره وغيبته ظنا لا قطعا وذكر الغزالي وابن الحاجب نحوه ايضا واختار
الامام جوازه مطلقا واما الوقوع فنقل عن الاكثرين انهم قالوا به في حق الغائب لقصة معاذ وانهم
توقفوا فيه في حق الحاضر ومال الى اختياره وكلام المصنف ايضا مطابق له كما ستعرفه اذا علمت ما
قلناه علمت ان ما نقله المصنف من الاتفاق على جوازه للغائب ممنوع وعبارة الامام انه جائز بلا اشكال
ثم استدل المصنف على جوازه في حق الحاضرين بانه لا يمتنع امرهم به اي لا يمتنع عقلا ولا شرعا
ان يقول الرسول عليه السلام للحاضرين عنده قد اوحي الي انكم مامورون بالاجتهاد والعمل به

فان ذلك لا يلزم منه محال لا لذاته وهو ظاهر ولا لغيره اذ الاصل عدمه فمن يدعيه فعليه البيان
قوله مثل عرضه الى اخره اي استدل المانعون بان الاجتهاد عرضه للخطا بالاشكال والنص
امن منه وسلوك السبيل المخوف مع القدرة على سلوك الامن قبيح عقلا والجواب لا نسلم ان
الاجتهاد يعرض للخطا بعد اذن الشارع فيه فانه لما قال للمكلف انت مامور بالاجتهاد وبالعمل
به صار امنا من الخطا لانه حينيذ يكون اتيا بما امر به هكذا اجاب به الامام واتباعه فتبعهم المصنف
وهو ضعيف لان الاذن في الاجتهاد لا يمنع من وقوع الخطا فيه كما ستعرفه بل انما يمنع من
الماثم والاولى في الجواب ان يقال لا نسلم انه قادر على تحصيل النص فانه قد يسال عن
الواقعة فلا يرد فيها شي بل يومر فيها بالاجتهاد سلمناه لكن لا نسلم ان ترك العمل بمقتضى
الاحتياط قبيح سلمناه لكنه فرع عن قاعدة التحسين والتقبيح العقليين **قوله** ولم يثبت
وقوعه هو عايد الى المسلة التي قبله وهو اجتهاد الحاضر ولا يعود الى الغايب ايضا فانه
مع كونه مخالفا للظاهر فانه مخالف لراي الاكثرين وللذي مال اليه الامام كما تقدم ايضاحه اذا
علمت هذا فنقول اما الوقوع للغايب فدليله قصة معاذ لما بعثه الى اليمن واما التوقف
في حق الحاضر فسيظهر بذكرنا دليل الفريقين وقد صرحوا بها كما فعله الامام فلنذكر ما ذكره فنقول
احتج المانعون بوجهين احدهما ان الصحابة لو اجتهدوا في عصره عليه السلام لنقل والجواب
ان عدم النقل قد يكون لقلته ثم انه معارض بقصة سعد وغيره كما سياتي الثاني انهم كانوا يرفعون
الحوادث اليه ولو كانوا مامورين بالاجتهاد لم يرفعوها اليه والجواب ان الرفع قد يكون لسهولة
النص ولانه لم يظهر لهم في الاجتهاد شي واحتج القايلون بالوقوع بامرين احدهما تحكيم
سعد بن معاذ في بني قريظة وعمرو بن العاص وعقبة بن عامر ليحكما بين رجلين والجواب ان
ذلك من اخبار الاحاد فلا يجوز التمسك به الا في مسلة عملية وهذه المسلة لا تعلق لها بالعمل
الثاني قوله تعالى وشاورهم في الامر والجواب ان ذلك كان في الحروب ومصالح الدنيا
لا في احكام الشرع **قال** المسلة الثالثة لا بد له ان يعرف من الكتاب والسنة ما يتعلق بالاحكام
والاجماع وشرايط القياس وكيفية النظر وعلم العربية والناسخ والمنسوخ وحال الرواة ولا
حاجة الى الكلام والفقه لانه نتيجته **اقول** شرط الاجتهاد كون المكلف متمكنا من استنباط
الاحكام الشرعية ولا يحصل هذا التمكن الا بمعرفة امور احدها كتاب الله تعالى ولا يشترط
معرفة جميعه كما جزم به الامام وغيره بل يشترط ان يعرف منه ما يتعلق بالاحكام وهو خمس مايه

ايه كما قاله الامام قال ولا يشترط حفظه عن ظهر القلب بل يكفي ان يكون عارفا بمواقعه حتى يرجع
اليه في وقت الحاجة والاقتصار على بعض القران مشكل لان تميز ايات الاحكام من غيرها
متوقف على معرفة الجميع بالضرورة وتقليد الغير في ذلك ممتنع لان المجتهد بن مسعا وتون
في استنباط الاحكام من الايات لا جرم ان القيرواني في المستوعب نقل عن الشافعي انه
يشترط حفظ جميع القران وهو مخالف لكلام الامام من وجهين الثاني سنة رسول الله
صلى الله عليه وسلم ولا يشترط ايضا فيها الحفظ ولا معرفة الجميع كما تقدم الثالث الاجماع فينبغي ان
يعرف المسايل المجمع عليها حتى لا يفتي بخلاف الاجماع وليس المراد حفظ تلك المسايل كما نبه عليه الغزالي
بل طريقه كما قاله الامام ان لا يفتي الا بشي يوافق قول بعض المجتهدين او يغلب على ظنه انها واقعة متولدة
في هذا العصر لم يكن لاهل الاجماع فيها خوض الرابع القياس فلا بد ان يعرفه ويعرف شرايطه
المعتبرة لانه قاعدة الاجتهاد والموصل الى تفاصيل الاحكام التي لا حصر لها الخامس كيفية النظر
فيشترط ان يعرف شرايط الحدود والبراهين وكيفية تركيب مقدماتها واستنتاج المطلوب
منها ليامن من الخطا في نظره السادس علم العربية من اللغة والنحو والتصريف لان الادلة من الكتاب
والسنة عربية الدلالة فلا يمكن استنباط الاحكام منها الا بفهم كلام العرب افرادا وتركيبا ومن هذه
الجهة يعرف العموم والخصوص والحقيقة والمجاز والاطلاق والتقييد وغيره مما سبق ولقايل
ان يقول هذا الشرط يستغنى عنه باشتراطه معرفة الكتاب والسنة فان معرفتهما مستلزمة لمعرفة
العربية بالضرورة السابع معرفة الناسخ والمنسوخ لئلا يحكم بالمنسوخ المتروك الثامن
حال الرواة فلا بد من معرفة حالهم في القوة والضعف ومعرفة طرق الجرح والتعديل لان الادلة لا
اطلاع لنا عليها الا بالنقل فلا بد من معرفة النقلة واحوالهم ليعرف المنقول الصحيح من الفاسد قال الامام
والبحث عن احوال الرواة في زماننا مع طول المدة وكثرة الوسايط كالمتعذر فالاولى الاكتفاء بتعديل
الايمة كالبخاري ونحوه قال فظهر بما ذكرناه ان اهم العلوم للمجتهد علم اصول الفقه **قوله** ولا حاجة
اي لا يحتاج المجتهد الى علم الكلام لامكان استفادة الاحكام الشرعية من دلايلها لمن جزم بحقيقة
الاسلام على سبيل التقليد ولا الى التفاريع الفقهية اي مما ولده المجتهدون بعد اتصافهم بالاجتهاد
كما قاله الامام لانه نتيجة الاجتهاد فلا يكون شرطا فيه والا لزم توقف الاصل على الفرع وهو دور وشرط
الامام ان يكون عارفا بالدليل العقلي كالاستصحاب وعارفا باننا مكلفون به واهمله المصنف قال
في المحصول والحق ان صفة الاجتهاد قد تحصل في فن دون فن بل في مسلة دون مسلة خلافا لبعضهم

قال الفصل الثاني في حكم الاجتهاد اختلفوا في تصويب المجتهدين بناء على الخلاف في أن لكل صورة حكما معينا وعليه دليل قطعي أو ظني والمختار ما صح عن الشافعي رضي الله عنه أن في الحادثة حكما معينا عليه أمارة من وجدها أصاب ومن فقدها أخطأ ولم يأثم لأن الاجتهاد مسبوق بالدلالة لأنه طلبها والدلالة متأخرة عن الحكم فلو تحقق الاجتهادان لاجتمع النقيضان ولأنه قال عليه السلام من أصاب فله أجران ومن أخطأ فله أجر قيل لو تعين الحكم فالمخالف له لم يحكم بما أنزل الله فيفسق ويكفر لقوله تعالى ومن لم يحكم قلنا لما أمر بالحكم بما ظنه وإن أخطأ حكم بما أنزل الله قيل لو لم يصوب الجميع لما جاز نصب المخالف وقد نصب أبو بكر زيدا قلنا لم يجز تولية المبطل والمخطئ ليس بمبطل أقول المعروف أنه ليس كل مجتهد في العقليات مصيبا بل الحق فيها واحد من أصابه أصاب ومن فقده أخطأ وأثم وقال العنبري والجاحظ كل مجتهد فيها مصيب أي لا إثم عليه وهما محجوجان كما نقله الآمدي وأما المجتهدون في المسائل الفقهية وهو الذي تكلم فيه المصنف فهل المصيب منهم واحد والكل مصيبون فيه خلاف مبني كما ذكره المصنف وغيره على أن كل صورة هل لها حكم معين أم لا وفيه أقوال كثيرة ذكرها الإمام واقتصر المصنف على بعضها فلنذكر ما ذكره منها أعني الإمام فنقول اختلف العلماء في الواقعة التي لا نص فيها على قولين أحدهما أنه ليس لله تعالى فيها قبل الاجتهاد حكم معين بل حكم الله تعالى فيها تابع لظن المجتهد وهؤلاء هم القائلون بأن كل مجتهد مصيب وهم الأشعري والقاضي وجمهور المتكلمين من الأشاعرة والمعتزلة واختلف هؤلاء فقال بعضهم لا بد أن يوجد في الواقعة ما لو حكم الله تعالى فيها بحكم لم يحكم إلا به وهذا هو القول بالأشبه وقال بعضهم لا يشترط ذلك والقول الثاني أن لله تعالى في كل واقعة حكما معينا وعلى هذا فيه أقوال أحدها وهو قول طائفة من الفقهاء والمتكلمين حصل الحكم من غير دلالة ولا أمارة بل هو كدفين يعثر عليه الطالب اتفاقا فمن وجده فله أجران ومن أخطأه فله أجر والقول الثاني عليه أمارة أي دليل ظني والقائلون به اختلفوا فقال بعضهم لم يكلف المجتهد بإصابته لخفائه وغموضه فلذلك كان المخطئ فيه معذورا ومأجورا وهو قول كافة الفقهاء وينسب إلى الشافعي وأبي حنيفة وقال بعضهم إنه مأمور بطلبه أولا فإن أخطأ وغلب على ظنه شيء آخر تغير التكليف وصار مأمورا بالعمل بمقتضى ظنه والقول الثالث أن عليه دليلا قطعيا والقائلون به اتفقوا على أن المجتهد مأمور بطلبه لكن اختلفوا فقال الجمهور إن المخطئ فيه لا يأثم ولا ينقض قضاؤه وقال بشر المريسي بالتأثيم والأصم بالنقض والذي نذهب إليه أن لله تعالى في كل واقعة حكما معينا عليه دليل ظني وأن المخطئ فيه معذور وأن القاضي لا ينقض قضاؤه به هذا حاصل كلام الإمام وتابعه فيه المصنف على اختياره وزاد عليه فادعى

الاجماع صح

انه

أنه الذي صح عن الشافعي وعلمنا بهذا أنه أراد القول الأول المفرع على القول الثاني الذي هو مفرع على الثاني من القولين الأولين لكنه أهمل منه كون المخطئ فيه مأجورا وأن المجتهد لم يكلف بإصابته وإنما عبر عن هذا القول بأنه الذي صح عن الشافعي لأن له قولا آخر أن كل مجتهد مصيب حكاه ابن الحاجب وغيره فقال ونقل عن الأئمة الأربعة التخطئة والتصويب واعلم أن كلام الأشعري المتقدم لا يستقيم مع ما ذهب إليه من تعريف الأحكام بقدمها قوله لأن الاجتهاد أي الدليل على أن المصيب واحد دليلان عقلي ثم نقلي الأول أن الاجتهاد مسبوق بالدلالة لأن الاجتهاد هو طلب دلالة الدليل على الحكم وطلب الدلالة متأخر عن الدلالة لأن طلب الوقوف على الشيء يستدعي تقدم ذلك الشيء في الوجود ثبت أن الاجتهاد مسبوق بالدلالة والدلالة متأخرة عن الحكم لأنها نسبة بين الدليل والمدلول الذي هو الحكم والنسبة بين الأمرين متأخرة عنهما وإذا ثبت أن الدلالة متأخرة عن الحكم لزم أن يكون الاجتهاد متأخرا عن الحكم بمرتبتين لأنه متأخر عن الدلالة المتأخرة عن الحكم وحينئذ فلو تحقق الاجتهادان أي كان مدلول كل منهما حقا صوابا لاجتمع النقيضان لاستلزامه ثبوت حكمين متناقضين في نفس الأمر بالنسبة إلى مسألة واحدة الثاني قوله عليه السلام من اجتهد فأصاب فله أجران ومن أخطأ فله أجر دل الحديث على أن المجتهد قد يخطئ وقد يصيب وهو المدعى وفي الدليلين نظر أما الأول فلا نسلم أن طلب الشيء متوقف على ثبوته في الخارج بل على تصوره ألا ترى أن المتيمم إذا طلب الماء في بريه فإنه ليس متحققا لوجوده بل مقصوده إنما هو التحصيل على تقدير الوجود سلمنا لكن لا نسلم أن النسبة تتوقف على المنتسبين كما تقدم غير مرة فإن تقدم الباري تعالى على العالم نسبة بينه وبين العالم مع أن هذه النسبة ليست متوقفة على العالم سلمنا لكنه لا يثبت به المدعى بتمامه فإنه لا يدل على سقوط الإثم عن المخطئ وحصول الأجر له وأيضا فدعواه أن الاجتهاد هو طلب الدلالة ممنوع بل هو طلب الحكم نفسه لكن بوساطة الدلالة فكان ينبغي له الاقتصار في الدليل عليه لأن مقصوده يحصل به ولا يتكلف ارتكاب أمر ممنوع ومستغنى عنه وأما الحديث فلا دلالة فيه أيضا لأن القضية الشرطية لا تدل على وقوع شرطها بل ولا على جوازه ووقوعه فإن قيل لا دلالة فيه أيضا لأن الخطأ متصور عند القائلين بأن كل مجتهد مصيب وذلك عند عدم استفراغ الوسع فإنه إن كان ذلك مع العلم بالتقصير فهو مخطئ آثم وإن كان بدون العلم به فهو مخطئ غير آثم فلعل هذه الصورة هي المرادة من الحديث أو لعل المراد منه ما إذا كان في المسألة نص أو إجماع أو قياس جلي ولكن طلبه المجتهد واستفرغ فيه وسعه فلم يجده فإن الخطأ في هذه الصورة متصور أيضا عندهم قلنا إن وقع الاجتهاد المعتبر

فما ذكرتموه فقد ثبت المدعي وهو خطأ بعض المجتهدين في الجملة وان لم نقع فلا يجوز حمل الحديث
عليه لما تقرر من وجوب حمل اللفظ على الشرعي ثم العرفي ثم اللغوي **فان قيل** الدليل على انه كل مجتهد
مصيبا قولهم ليس كل مجتهد مصيبا لان اجتهاده في هذه المسئلة ان كان صوابا فقد حصل المدعي وان كان
خطا فقد وقع الخطا لهذا المجتهد وحينئذ فلا يكون كل مجتهد مصيبا **قلنا** هذه المسئلة اصولية وكلامنا
في المجتهدين في الفروع **قوله** قيل لو تعين اي احتج من قال بانه ليس لله في الواقعة حكم معين بل
حكمها تابع لظن المجتهدين بامرين احدهما انه لو تعين الحكم لكان المخالف له حاكما بغير ما انزل الله تعالى
وحينئذ فيفسق لقوله تعالى ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الفاسقون او يكفر لقوله تعالى ومن لم
يحكم بما انزل الله فاولئك هم الكافرون واللازم باطل اتفاقا فالملزوم مثله والجواب ان المجتهد
لما كان مامورا بالحكم بما ظنه وان اخطا فيه كان حاكما بما انزل الله تعالى الثاني لو لم يكن كل مجتهد مصيبا
لما جاز للمجتهد ان ينصب حاكما يخالفه في الاجتهاد لكونه تمكينا من الحكم بغير الحق لكنه يجوز لان
ابا بكر رضي الله عنه نصب زيد بن ثابت مع انه كان يخالفه في الجد وغيره وشاع ذلك بين الصحابة ولم
ينكروه والجواب ان الممتنع انما هو تولية المبطل اي من يحكم بالباطل والمخطي في الاجتهاد ليس بمبطل لانه
اتى بالمامور به **قال** فرعان الاول لو راى الزوج لفظه كناية وراته الزوجة صريحا
فله الطلب ولها الامتناع فيراجعان غيرهما الثاني اذا تغير الاجتهاد كما لو ظن ان الخلع فسخ ثم ظن انه
طلاق فلا ينقض الاول بعد امضاء الحكم وينقض قبله **اقول** الفرع الاول في طريق
فصل الحادثة التي لا يمكن الصلح فيها اذا نزلت بالمجتهدين المختلفين او المقلدين لهما سواء قلنا المصيب واحد
ام لا كما اذا كان الزوجان مجتهدين فقال لها انت بائن مثلا من غير نية للطلاق فراى الزوج ان اللفظ المذكور
منه كناية فيكون النكاح باقيا ورات المراة انه صريح فيكون الطلاق واقعا فللزوج طلب الاستمتاع بها
ولها الامتناع منه وطريق قطع المنازعة بينهما ان يرجعا الى حاكم او يحكما رجلا وحينئذ فاذا حكم الحاكم
او المحكم بشي وجب عليهما الانقياد اليه فان كانت الحادثة مما يجوز فيها الصلح كالحقوق المالية فيجوز
فصلها به ايضا وهو واضح الفرع الثاني في نقض الاجتهاد فنقول اذا اداه اجتهاده الى ان
الخلع فسخ فنكح امراة كان قد خالعها ثلاثا ثم تغير اجتهاده الى ان الخلع طلاق نظر ان تغير بعد قضاء
القاضي بمقتضى الاجتهاد الاول وهو صحة النكاح فلا يجوز نقضه بالاجتهاد الثاني بل يستمر على نكاحه
لتاكد الحكم وان تغير قبل حكم الحاكم بالصحة وجب عليه مفارقتها لانه يظن الان ان اجتهاده الاول
خطا والعمل بالظن واجب واليه اشار المصنف بقوله وينقض قبله وكانه اراد بالنقض ترك العمل
بالاجتهاد

بالاجتهاد الاول والا فالاتفاق على ان الاجتهاد لا ينقض بالاجتهاد وهذا التفصيل بعينه يجري في زوجة
المقلد لهذا المجتهد وكلام المصنف يحتمل كلا من المسئلتين وحكى الامام قولا انه لا يجب على المقلد المفارقة
مطلقا **قال** الباب الثاني في الافتاء وفيه مسايل الاولى يجوز الافتاء
للمجتهد ومقلد الحي واختلف في تقليد الميت لانه لا قول له لانعقاد الاجماع على خلافه والمختار جوازه
للاجماع عليه في زماننا **اقول** مقصود هذا الباب منحصر في المفتي والمستفتي وما فيه الاستفتاء
فلذلك ذكر المصنف فيه ثلث مسايل لجمع الامور الثلث المسئلة الاولى في المفتي يجوز للمجتهد
ان يفتي اذا اتصف بالشروط المعتبرة في الراوي وهل يجوز للمقلد ان يفتي بما صح عنده من مذهب
امامه سواء كان سماعا منه او رواية عنه او مسطورا في كتاب معتمد عليه ينظر فيه فان كان امامه
حيا ففيه اربعة مذاهب حكاها ابن الحاجب احدها يجوز مطلقا وهو مقتضى اختيار الامام والمصنف
لانه ناقل فيجاز كنقل الاحاديث والثاني يمتنع مطلقا لانه انما يسئل عما عنده لا عما عند مقلده ولما
القياس على نقل الاحاديث فممنوع قال ابن الحاجب لان الخلاف ليس في مجرد النقل اي انما الخلاف
في ان غير المجتهد هل له الجزم بالحكم وذكره لغيره ليعمل بمقتضاه والثالث لا يجوز عند وجود
المجتهد ويجوز عند عدمه للضرورة ورابعها انه ان كان مطلعا على الماخذ اهلا للنظر جاز لوقوع
ذلك على ممر الاعصار من غير انكار وان لم يكن كذلك فلا يجوز لانه يفتي بغير علم وهذا هو المختار عند
الامدي وابن الحاجب وغيرهما وان كان امامه ميتا ففي الافتاء بقوله خلاف ينبني على جواز تقليده
فلذلك عدل المصنف عما ساق الكلام له وهو الافتا بقوله الى حكاية الخلاف في تقليده وهو
حسن لكن حكايته للخلاف في هذا دون مقلد الحي يوهم الاتفاق على الجواز فيه وليس كذلك لما عرفت
قوله لانه اي الدليل على انه لا يجوز الافتا لمقلد الميت ان الميت لا قول له بدليل انعقاد الاجماع
على خلافه ولو كان له قول لم ينعقد كما لا ينعقد على خلاف قول الحي واذا لم يكن له قول لم يجز تقليده
ولا الافتا بما كان ينسب اليه قالوا وانما صنفت كتب الفقه لاستفادة طريق الاجتهاد من تصرفهم في الحوادث خ
ولمعرفة بناء بعضها على بعض ولمعرفة المتفق عليه من المختلف فيه هذا ما نقله الامام في تقليد الميت
حكما وتعليلا ثم مال الى الجواز فقال ولقايل ان يقول قد انعقد الاجماع في زماننا على جواز
العمل بهذا النوع من الفتوى لانه ليس في هذا الزمان مجتهد والاجماع حجة وهذا الذي مال اليه قد
صرح المصنف باختياره واستدل له بما ذكرناه وهو دليل ضعيف فان الاجماع انما يعتبر من
المجتهدين فاذا لم يوجد مجتهد في هذا الزمان لم يعتبر اجماع اهله والاولى في الاستدلال ان

بيانه لو لم يجز ذلك لادى الى فساد احوال الناس وتضررهم ولو بطل قول القايل بموته لم يعتبر
شي من اقواله كروايته وشهادته ووصاياه وما استدل به الخصم من انعقاد الاجماع على خلافه فممنوع
لما سبق فيه من الخلاف وان سلم فهو معارض بحجية الاجماع بعد موت المجمعين قال الثانية
يجوز الاستفتا للعامي لعدم تكليفهم في شي من الاعصار بالاجتهاد ولتفويت معايشهم واستضرارهم
بالاشتغال باسبابه دون المجتهد لانه مامور بالاعتبار قيل معارض بعموم فاسلوا اطيعوا الله
واطيعوا الرسول واولي الامر منكم وقول عبد الرحمن لعثمن ابايعك على كتاب الله وسنة رسوله وسيرة
الشيخين قلنا الاول مخصوص والا لوجب بعد الاجتهاد والثاني في الاقضية والمراد من السيرة
لزوم العدل اقول المسلة الثانية في المستفتي اي فيمن يجوز له الاستفتا ومن لا يجوز
فنقول اختلفوا في ان من لم يبلغ رتبة الاجتهاد هل يجوز له الاستفتا في الفروع فيه ثلثة
مذاهب حكاها الامام اصحها عنده وعند الامدي واتباعهما يجوز مطلقا بل يجب والثاني لا بل يجب
عليه ان يقف على الحكم بطريقه واليه ذهب المعتزلة البغدادية والثالث قاله الجبائي يجوز ذلك
في المسايل الاجتهادية كازالة النجاسة بالخل ونحوه دون المسايل المنصوصة كتحريم الربا في الاشيا
الستة مثلا والخلاف كما قال ابن الحاجب جار في غير المجتهد سوا كان عاميا محضا او عالما استدل
المصنف على الجواز بامرين احدهما اجماع السلف عليه لان العوام لم يكلفوا في شي من الاعصار
بالاجتهاد فلو كانوا مامورين بذلك لكلفوهم به وانكروا عليهم العمل بفتاويهم مع انه لم يقع شي
من ذلك الثاني ان تكليفهم بالاجتهاد يودي الى تفويت معايشهم واستضرارهم بالاشتغال
بتحصيل اسبابه وذلك سبب لفساد الاحوال فيكون القول به باطلا قوله دون المجتهد اي
فانه لا يجوز له الاستفتا اي لا بعد الاجتهاد اتفاقا كما قاله الامدي وابن الحاجب ولا قبله على المختار
عندهما وعند الامام واتباعه لانه مامور بالاعتبار اي الاجتهاد لقوله تعالى فاعتبروا فانه عام شامل
للعامي وللمجتهد ترك العمل به بالنسبة الى العامي لعجزه عن الاجتهاد فبقي معمولا به في حق المجتهد
وحده فلو جاز له الاستفتا لكان تاركا للاعتبار المامور به وتركه لا يجوز وقد حكى الامدي
وابن الحاجب في المسلة ستة مذاهب تعرض الامام لاكثرها اصحها ما قاله المصنف والثاني
يجوز مطلقا وهو مذهب احمد والثالث قاله بعض اهل العراق يجوز فيما يخصه دون ما يفتى
به والرابع يجوز فيما يفوت وقته اي مما يخصه ايضا كما نبه عليه الامدي ولا يجوز فيما لا
يفوت والخامس وهو مذهب محمد بن الحسن يجوز تقليد الاعلم لا تقليد المساوي والادون

والسادس

والسادس يجوز تقليد الصحابي بشرط ان يكون ارجح في نظره من غيره وما عداه لا يجوز وقد
تقدم نقله عن الشافعي والسابع يجوز تقليد الصحابي والتابعي دون غيرهما وحكى الامدي
ثامنا عن ابن سريج لم يذكره ابن الحاجب انه يجوز تقليد الاعلم بشرط تعذر الاجتهاد وهذا الخلاف
انما هو في الجواز لا في الوجوب كما نبه عليه الامام في اثنا هذه المسلة قوله قيل معارض يعني
ان الاستدلال على المنع بقوله تعالى فاعتبروا معارض بثلثة ادلة احدها قوله تعالى فاسلوا
اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون فانه يدل على جواز السوال لمن لا يعلم سوا كان مجتهدا او غير مجتهد والمجتهد
قبل اجتهاده غير عالم فوجب ان يجوز له ذلك الثاني قوله تعالى يا ايها الذين امنوا اطيعوا الله
واطيعوا الرسول واولي الامر منكم فانه يدل على قبول قول اولي الامر على كل احد مجتهدا كان او غيره
والعلما من اولي الامر لان امرهم ينفذ على الامرا والولاة فيكون قولهم معمولا به في حق المجتهد والمقلد
الثالث الاجماع فان عبد الرحمن بن عوف قال لعثمن رضي الله عنه حين عزم على مبايعته ابايعك على
كتاب الله وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم وسيرة الشيخين فالتزمه عثمن وكان ذلك بمحضر من
الصحابة فلم ينكر عليهما احد فكان ذلك اجماعا على جواز اخذ المجتهد بقول المجتهد الميت واذا
جاز ذلك جاز الاخذ بقول الحي بطريق الاولى واجاب المصنف عن الاول وهو قوله تعالى
فاسلوا بانه مخصوص بالعوام اذ لو كان شاملا للمجتهد بعد الاجتهاد لكان يجوز للمجتهد ذلك
بعد الاجتهاد ايضا لكونه ظانا بالحكم لا عالما به لكنه لا يجوز اتفاقا كما تقدم قال الامام ولان مقتضاه
وجوب السوال وهو غير واجب بالاجماع ولانه امر بالسوال من غير تعيين المسول عنه وهو مطلق
يصدق بصورة وقد قلنا به في السوال عن الادلة وعن الثاني وهو قوله تعالى اطيعوا الله الاية
بان ذلك انما ورد في الاقضية دون المسايل الاجتهادية او نقول انه مطلق ولا عموم فيه فيكفي
حمله على الاقضية وعن الثالث وهو الاجماع ان المراد من السيرة انما هو لزوم العدل والانصاف
بين الناس والبعد عن حب الدنيا لا الاخذ بالاجتهاد قال الثالثة انما يجوز في الفروع
وقد اختلف في الاصول ولنا فيه نظر ولكن هو اخر كلامنا اقول المسلة الثالثة
فيما يجوز فيه الاستفتا وما لا يجوز فنقول يجوز للعامي الاستفتا في الفروع على ما فيه من
الخلاف المذكور في المسلة السابقة واختلفوا في الاصول كوجود الصانع ووحدته واثبات الصفات
ودلايل النبوة فالاكثرون على ما نقله الامدي واختاره هو والامام وابن الحاجب انه لا يجوز لا للمجتهد
ولا للعامي بل لا بد من تحصيل العلم في الاصول واجب على الرسول لقوله تعالى فاعلم انه لا اله الا الله واذا

وجب عليه وجب علينا لقوله تعالى واتبعوه واعترض عليه بان الدليل خاص بالتوحيد والدعوى
عامه فلا يفيد المطلوب واستدل المجوزون بالقياس على جواز التقليد في المسايل الفروعيه
واجاب الاولون بان المسايل الفروعيه غير متناهيه فيعسر على العامي الوقوف عليها بخلاف
المسايل الاصوليه فانه لا عسر فيها لقلتها وتوقف المصنف في هذه المسله لتعارض الادله من
الجانبين عنده من غير ترجيح فلهذا قال ولنا فيه نظر ونقل الامدي وابن الحاجب عن بعضهم ان
النظر فيه حرام وهو ظاهر كلام الشافعي وهذه المسله محلها علم الكلام فلذلك اختصر فيها المصنف
فرعان حكاهما الامام **الاول** اذا وقعت للمجتهد حادثه فاجتهد فيها وافتى ثم
وقعت له ثانيا فان كان ذاكرا لما مضى من طرق الاجتهاد فهو مجتهد ويجوز له الافتا به وان نسيه
لزمه استيناف الاجتهاد وحينيذ فاذا تغير اجتهاده لزمه العمل بالثاني والاحسن تعريف المستفتي
بالتغير ليلا يعمل به قال ولقايل ان يقول لما كان الغالب على ظنه ان الطريق الذي تمسك
به اولا كان طريقا قويا لزم بالضروره ان يحصل له الظن بان تلك الفتوى حق وحينيذ فيجوز له الفتوى
به لان العمل بالظن واجب وقد صحح ابن الحاجب ان تجديد الاجتهاد لا يجب ولم يفصل بين الذاكر وغيره
مع ان الامدي حكى فيه اقوالا ثلثه وصحح التفصيل **الثاني** اتفقوا على ان العامي لا يجوز له ان يستفتي
الا من غلب على ظنه انه من اهل الاجتهاد والورع وذلك بان يراه منتصبا للفتوى بمشهد من الخلق
ويرى اجماع المسلمين على سواله فان سال جماعه فاختلفت فتاويهم فقال قوم يجب عليه الاجتهاد
في اورعهم واعلمهم وقال اخرون لا يجب ذلك لانهم اذا اجتهد فان ترجح احدهما مطلقا في ظنه تعين العمل
بقوله وان ترجح احدهما في الدين واستويا في العلم وجب الاخذ بقول الادين وان ترجح في العلم واستويا
في الدين فمنهم من خيره ومنهم من اوجب الاخذ بقول الاعلم وهو الاقرب وان ترجح احدهما في الدين ورجح
الاخر في العلم فقيل يوخذ بقول الادين والاقرب الاخذ بقول الاعلم وان استويا مطلقا فقد يقال
لا يجوز وقوعه كما قد قيل في استوا الامارتين وقد يقال بجوازه وحينيذ فاذا وقع ذلك تخير ورجح
ابن الحاجب جواز تقليد المفضول مع وجود الفاضل وحكى خلافا في استفتا المجهول سبقه اليه
الغزالي ثم الامدي وهو وارد على الامام في دعواه الاتفاق على المنع منه كما تقدم **فرعان**
حكاهما ابن الحاجب **احدهما** يجوز خلو الزمان عن المجتهد خلافا للحنابله لنا قوله عليه السلام
ان الله لا يقبض العلم انتزاعا ينتزعه ولكن يقبض العلما حتى اذا لم يبق عالم اتخذ الناس روسا
جهالا فسيلوا فافتوا بغير علم فضلوا واضلوا **الثاني** اذا قلد مجتهدا في مسله فليس له تقليد

غيره

غيره فيها اتفاقا ويجوز ذلك في حكم اخر على المختار فلو التزم مذهبا معينا كالطايفه الشافعيه
والحنفيه ففي الرجوع الى غيره من المذاهب ثلثه اقوال ثالثها يجوز الرجوع فيما لم يعمل به ولا يجوز في
غيره **فايدتان** احديهما ذكر القرافي في شرح المحصول ان تقليد مذهب الغير
حيث جوزناه فشرطه ان لا يكون موقعا في امر يجتمع على بطلانه الامام الذي كان على مذهبه والا
الذي انتقل اليه فمن قلد مالكا مثلا في عدم النقض باللمس الخالي عن الشهوة وصلى فلا بد ان يدلك
بدنه ويمسح جميع راسه والا فتكون صلاته باطله عند الامامين **الفايده الثانيه** تقليد
الصحابه رضي الله عنهم ينبني على جواز الانتقال في المذاهب كما حكي عن ابن برهان في الاوسط
لان مذاهبهم غير مدونه ولا مضبوطه حتى يمكن المقلد الاكتفا بها فيوديه ذلك الى الانتقال قال
امام الحرمين في البرهان اجمع المحققون على ان العوام ليس لهم ان يتعلقوا بمذهب اعيان الصحابه
رضي الله عنهم بل عليهم ان يتبعوا مذاهب الايمه الذين سبروا ونظروا وبوبوا الابواب وذكروا
اوضاع المسايل لانهم اوضحوا طرق النظر وهذبوا المسايل وبينوها وجمعوها وذكر ابن الصلاح
ايضا ما حاصله انه يتعين تقليد الايمه الاربعه دون غيرهم لان مذاهب الاربعه قد انتشرت
وعلم تقييد مطلقها وتخصيص عامها وشرط فروعها بخلاف مذهب غيرهم فرضي الله عنهم



وارضاهم وحشرنا في زمرتهم انه رحيم ودود تم الكتاب والله الموفق للصواب واليه
المرجع والماب وله الحمد ظاهرا وباطنا وهو حسبنا ونعم الوكيل قال الناسخ للنسخه
التي نسخت منها هذه النسخه رايت مكتوبا بخط المصنف في اخر نسخته التي بخطه ما مثاله قال العبد
الفقير الى عفو الله وغفرانه عبد الرحيم بن الحسن الاسنايي الشافعي عامله الله بلطفه فرغت من
هذا التصحيح الكتاب المبارك عند فراغ السنه المباركه سنه احدى واربعين وسبعميه احسن الله تعالى
خاتمتها وعقباها بمنه وكرمه وابتدات فيه في شهر صفر سنه اربعين وسبعميه وكان ذلك في المدرسه
المباركه الشريفيه رحم الله واقفها من القاهره المعزيه حماها الله وساير بلاد الاسلام اللهم فكما ارشدت
الى ابتدايه واعنت على انتهايه فاجعله خالصا لوجهك موجبا للفوز لديك وانفع به مولفه وكاتبه
والناظر فيه وجميع المسلمين وصلواته وسلامه على سيدنا محمد واله اجمعين الحمد لله رب العالمين كتبه
ناسخه وفي اخر النسخه المنقول منها بخط المصنف ايضا بلغ مقابله بحمد الله من اوله الى اخره على يد مولفه كاتبه
الاحرف عفا الله تعالى عنه علق هذا الشرح لنفسه العبد الفقير الى الله تعالى
محمد بن ناصر الدين بن عبد الله الجوجري عفا الله عنهم اجمعين وكان
الفراغ من تعليقه يوم الاربعا سادس ربيع الاول سنه ثمان ...
قوبلت هذه النسخه من اولها الى اخرها مقابله مرضيه
على النسخه التي قوبلت على نسخه المولف التي بخطه